

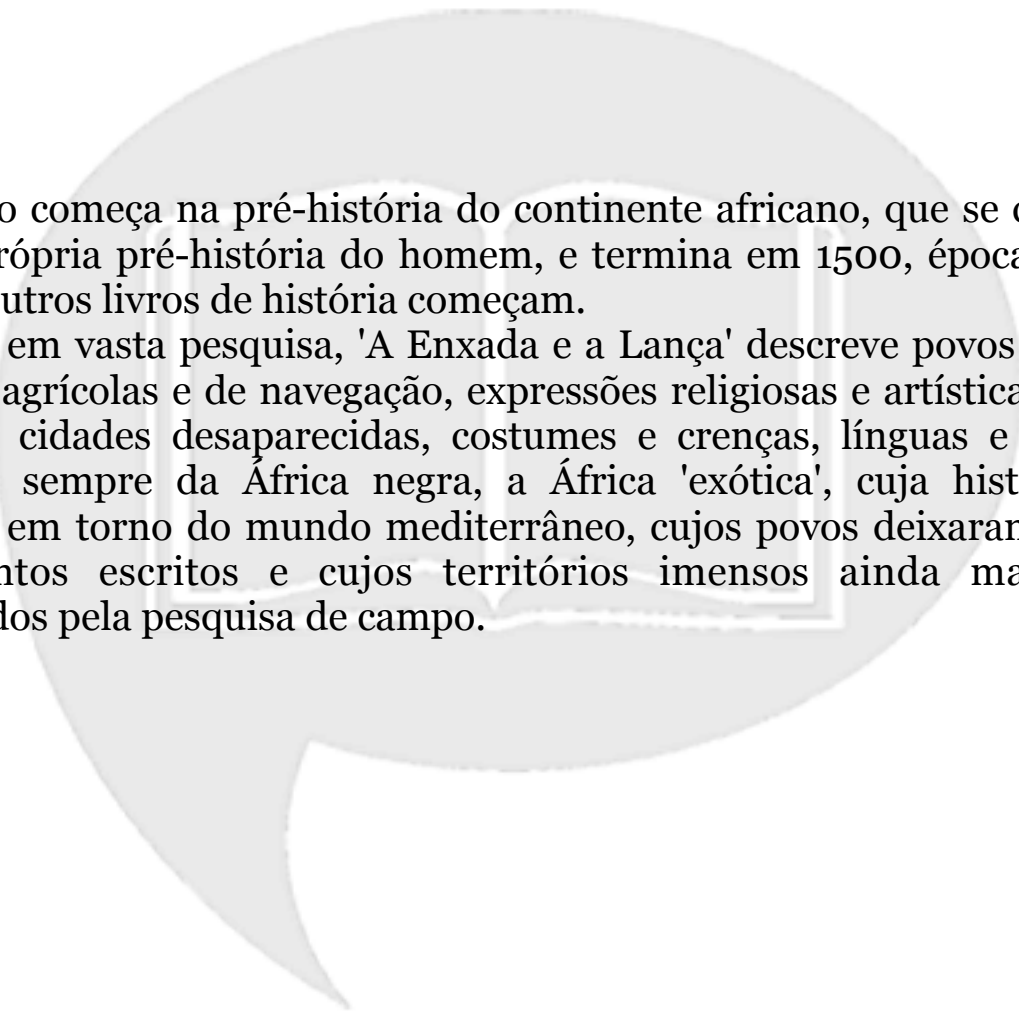


Alberto  
*da Costa*  
*e Silva*

# A Enxada e a Lança

A ÁFRICA ANTES  
DOS  
PORTUGUESES





Este livro começa na pré-história do continente africano, que se confunde com a própria pré-história do homem, e termina em 1500, época em que muitos outros livros de história começam.

Apoiado em vasta pesquisa, 'A Enxada e a Lança' descreve povos e etnias, técnicas agrícolas e de navegação, expressões religiosas e artísticas, reinos extintos, cidades desaparecidas, costumes e crenças, línguas e dialetos, tratando sempre da África negra, a África 'exótica', cuja história não gravitou em torno do mundo mediterrâneo, cujos povos deixaram poucos documentos escritos e cujos territórios imensos ainda mal foram arranhados pela pesquisa de campo.

A vida (...) é assim mesmo, uma repetição de atos e meneios (...).  
Os sucessos, por mais que o acaso os teça e devolva,  
saem muitas vezes iguais no tempo e nas circunstâncias;  
assim a história, assim o resto.

MACHADO DE ASSIS: Memorial de Aires.

Cuando yo fui a Perú, por ejemplo, me preguntaron:  
“¿Usted es partidario de Pizarro o de Atahualpa?” y yo respondí:  
“¿Y usted de quién es partidario, de Roma o de Cartago?”

JORGE LUIS BORGES, numa entrevista  
(Cambio 16, Madri 30 de agosto de 1976).

I am on the side of both.  
Isabel Archer, em The Portrait of a Lady, de Henry James.

Toda história é remorso.  
CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE: “Estampas de Vila Rica”.

La historia tiene la realidad atroz de una pesadilla;  
la grandeza del hombre consiste en hacer obras  
hermosas y durables con la substancia real de esa pesadilla.  
OCTAVIO PAZ: El Laberinto de la Soledad.

The more a civilization is subjected to the test of time,  
the more it is reduced to its works of art.  
HERBERT READ: To Hell with Culture.

## Apresentação

A enxada e a lança: a África antes dos portugueses é uma obra monumental, de fôlego e ambição a que poucos autores se arriscariam. Paulista de nascimento e piauiense de coração, o diplomata, ensaísta, poeta e historiador Alberto da Costa e Silva compôs a partir deste livro um panorama grandioso e erudito para desvendar a aventura dos seres humanos no continente que, segundo todas as evidências reunidas até agora pela ciência, lhe deu origem. Na sequência vieram A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700; Um rio chamado Atlântico; Francisco Félix de Souza, mercador de escravos – estudos que, somados a inúmeras conferências, artigos e entrevistas, transformaram o autor em um dos mais importantes africanistas da atualidade e um dos maiores intelectuais brasileiros de sua geração.

Este primeiro volume de sua história da África começa com os Australopithecus, ancestrais remotos dos seres humanos atuais que teriam vivido nas florestas e savanas do Quênia, da Etiópia e de regiões vizinhas milhões de anos atrás. A partir dali, o leitor é conduzido em uma jornada de muitos séculos que o levará ao encontro de culturas milenares, registradas em obras de arquitetura, cerâmica, escultura, pintura, tecelagem e outros artefatos produzidos na maioria das vezes por autores anônimos e que hoje oferecem pistas esparsas de sua existência. Algumas dessas civilizações são bem conhecidas, como a dos faraós egípcios, a dos valentes guerreiros núbios do alto Nilo e a dos judeus da Etiópia, supostamente uma das doze tribos perdidas nas savanas africanas e cuja prática religiosa resume-se aos primeiros livros do Antigo Testamento. Outras são praticamente desconhecidas, como a dos artífices das misteriosas esculturas Nok, encontradas na franja do deserto do Saara, e a dos iorubás, nação estabelecida nos arredores de Ifé, atual Nigéria, cujos reis tinham poderes mágicos.

É uma jornada permeada de surpresas a cada virar de página. Nela, o leitor encontrará, entre outros personagens fascinantes, o mansa Muhamed, soberano do Mali, maior produtor mundial de ouro até a descoberta de pedras e metais preciosos em Minas Gerais no século XVII. Cerca de duzentos anos antes de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral, Muhamed intuiu ser possível chegar à outra margem do oceano Atlântico,

ou seja, ao Brasil. Para isso organizou uma expedição de duzentas canoas despachadas para o alto-mar. Nenhuma retornou. Inconformado, Muhamed lançou outras 2 mil canoas rumo ao desconhecido, em uma das quais viajava ele próprio. Nada mais se soube da expedição. Seu filho, Mansa Musa, fez uma peregrinação a Meca, santuário mundial do islamismo, à frente de milhares de nobres, soldados e escravos e cem camelos cobertos de ouro. Durante a permanência no Cairo, capital egípcia, gastou uma tonelada do metal dourado em presentes e compras. O derrame foi tão grande que durante muitos anos, no Oriente Médio, o ouro se desvalorizou em relação à prata.

Hábil no domínio da língua portuguesa, Alberto da Costa e Silva constrói sua narrativa em estilo preciso, às vezes delicado e poético, mas sempre repleto de autoridade e erudição, valendo-se de sua longa experiência de pesquisador e diplomata brasileiro na África, onde serviu como embaixador na República do Benim e na Nigéria e percorreu quinze países. Generoso com o leitor, escreve de forma didática e fácil de entender, virtude infelizmente rara entre os historiadores brasileiros. O olhar atento e inventivo do investigador revela-se logo nas páginas iniciais, nas quais se oferece ao leitor um sobrevoo cinematográfico da paisagem africana: “O avião que vai de Adis Abeba a Cartum parece voar baixo, pois permite à vista distinguir bosques e clareiras. De repente, porém, sem aviso, a terra cai. Cai de enorme altura, ao longo de paredes que parecem quase verticais. Lá embaixo, muito embaixo, apenas se reconhecem agora o amarelado das savanas do Sudão e – um risco fino de lápis no papel – o Nilo Azul, com suas margens verdejantes.”

Desde o início da obra, o autor deixa transparecer o seu método de apuração, expondo ao leitor até suas fragilidades – mais aparentes do que reais. Segundo ele, diante da óbvia escassez de provas documentais, muitas vezes foi necessário recorrer à imaginação e à conjectura para compor o grande mosaico das civilizações africanas. “Toda narrativa histórica é uma aproximação hipotética de acontecimentos que o autor não viveu”, define. No caso da África, explica, é preciso muitas vezes “adivinhar [o] passado”. Em *A enxada e a lança* esse “adivinhar o passado” envolveu uma pesquisa gigantesca, como revelam as mais de 1.600 notas de referências e as mais de mil fontes bibliográficas que, somadas, ocupam cerca de 140 páginas, equivalentes a quase um sétimo do volume total do livro.

Para reunir uma massa tão impressionante de informações foi necessário recorrer às mais variadas pistas e fontes de informação, apelar para métodos de datação por radiocarbono e termoluminescência, genética,

paleontologia e arqueologia, glotocronologia (ramo da linguística que procura estudar a separação temporal entre duas ou mais línguas aparentadas), além de preciosos relatos de viajantes que percorreram a África ao longo de muitos milênios. Foi essa capacidade investigativa que rendeu ao autor, entre outras honrarias, o título de doutor honoris causa pela Universidade Obafemi Awolowo, de Ifé, na Nigéria, uma das mais importantes instituições acadêmicas do continente. Pela mesma razão, o crítico literário paranaense Wilson Martins definiu *A enxada e a lança* como “um livro que já nasce clássico”.

O trabalho de pesquisa de Alberto da Costa e Silva ajuda a desmontar alguns mitos que a falta de conhecimento criou a respeito da África. O primeiro tende a interpretar o continente africano antes da chegada dos portugueses como um aglomerado de tribos primitivas que viviam na Idade da Pedra e mergulhadas em permanente estado de guerra. A realidade é bem diferente. Desde tempos imemoriais havia ali culturas bem organizadas que se relacionavam por uma extensa rede de comércio de produtos tão variados quanto sal, arroz, algodão, tecidos, rebanhos de gado, ouro, bronze e ferro. Na atual região de Brong-Ahafo, na República de Gana, pesquisadores encontraram em 1975 restos de uma fundição de ferro datados da era cristã, portanto contemporânea do Império Romano em seu apogeu. Desde o século XIV era em grande parte com o ouro africano que a Europa satisfazia as suas necessidades de cunhagem de moeda.

Um segundo mito diz respeito à escravidão. O autor esgrime seu vasto conhecimento contra a atual tendência politicamente correta de suavizar as formas de escravidão anterior à chegada dos portugueses no século XIV ou mesmo negá-la de todo. Por essa corrente de pensamento, teriam sido os europeus os culpados pelo surgimento do abominável tráfico de seres humanos na África. Inegavelmente, a partir do século XVI os europeus sistematizaram e deram a esse comércio a escala que alcançou nos séculos seguintes. Estima-se que cerca de 10 milhões de seres humanos tenham sido capturados e trazidos para a América até meados do século XIX. Desse total, 40% vieram parar no Brasil. Foi possivelmente a maior movimentação forçada de pessoas em toda a história da humanidade. Mas isso não significa que coube aos europeus inventar a mão de obra cativa no continente.

Valendo-se de variadas fontes, Alberto da Costa e Silva demonstra que as marcas da escravidão já estavam presentes na história africana bem antes da chegada dos portugueses – como de resto na própria Europa, na Ásia e

em praticamente todas as porções do planeta habitadas pelos seres humanos. Na quarta dinastia do Egito, por volta de 2680 a.C., o faraó Esneferu organizou uma expedição à Núbia da qual seus homens regressaram com 7 mil escravos. Estima-se que após o advento do islamismo, entre os anos 800 e 1600, as exportações de escravos para o Oriente Médio através do mar Vermelho tenham somado 2,4 milhões de cativos. Havia escravos eunucos, soldados, concubinas, artesãos, canoeiros, carregadores, serviçais domésticos, trabalhadores agrícolas. Em muitos casos, eram usados como oferendas em sacrifício pelos seus senhores. “Não vacilaremos em escrever “escravo” e “escravidão”, ao tratar de situações que eram centrais na parte das sociedades africanas”, explica.

Na abundância da mão de obra escrava o autor identifica a causa do atraso tecnológico no continente africano, uma ideia que já no final do século XIX seduzira Joaquim Nabuco ao analisar os problemas estruturais da sociedade brasileira. O regime de escravidão, dizia o grande abolicionista pernambucano, corrompia tudo e impedia que a sociedade evoluísse. “A escravidão não consentiu que nos organizássemos e sem povo as instituições não têm apoio, a sociedade não tem alicerce”, escreveu. Na mesma linha, Alberto da Costa e Silva explica que a persistência da escravidão entre os africanos fez com que inovações importantes como o arado, o tear e o moinho de água e o de vento nunca fossem adotadas de forma generalizada no continente. A mão de obra cativa teria funcionado como um fator de inibição à revolução da tecnologia que marcou a vida econômica da Europa a partir do século IX. “A escravaria numerosa e fácil não era de molde a estimular a difusão de máquinas poupadas de trabalho, comuns no mundo islâmico e na Europa medieval e renascentista”, explica Alberto da Costa e Silva. “Os inventos da Eurásia não penetraram na África subsaariana senão com grande atraso.”

Ao descrever suas viagens de pesquisas pela África no prefácio à primeira edição deste livro, de 1990, o autor diz ter observado “como se repetiam as paisagens nos dois lados do oceano” e compreendido “por que os africanos tão prontamente se assenhorearam das terras brasileiras, ainda que delas não tivessem a propriedade e nelas trabalhassem como escravos”. Junto com os escravos chegaram ao Brasil novas espécies de plantas, palavras, cores, ritmos e hábitos culturais que marcaram profundamente a nossa identidade. “Jamais saberemos o que realmente fomos se não [...] desfiarmos [a história brasileira] pelo menos desde Afonso Henriques, [primeiro rei de Portugal], na praia ocidental da Península Ibérica, e desde Nok e a expansão dos bantos, no continente que

a nós temos defronte”, diz.

Por essas e muitas outras razões que os leitores encontrarão neste livro, estudar a história da África é essencial para compreender o Brasil. Com a vantagem de que, pelas mãos de Alberto da Costa e Silva, essa aventura será, além de útil, muito mais fascinante e prazerosa.

Laurentino Gomes  
Itu, em fevereiro de 2011



## Prefácio à 3ª edição

Este livro teve um destino afortunado. Ao escrevê-lo, minha ambição era a de que servisse de manual introdutório aos que desejassem estudar a história da África. Preocupava-me o escasso conhecimento que, no Brasil, se tinha do continente africano, ainda que dele todos ou quase todos, pelo sangue ou pelo espírito, parcialmente viéssemos. Queria que fosse útil — e obtive o prêmio desejado, pois este livro encontrou, e continua a encontrar, bons leitores, sobretudo, desde o início, entre professores de História, que o tomaram como um dos textos básicos, quando não o principal, para preparar as aulas sobre história da África, uma disciplina que no Brasil era nova, e para orientar os colegas mais jovens que nela desejavam especializar-se.

Escrevi A enxada e a lança com rigor e paixão. Sem concessões a teses da moda e a fantasias generosas. Mas com entusiasmo por uma história que por tanto tempo foi negada, e na qual se desenham muitas das mais importantes raízes do que somos como povo. É, por isso, uma história da África ao sul do Saara, desde o surgimento do homem até a chegada dos portugueses e o princípio das intrusões europeias no continente, escrita de uma perspectiva brasileira — a única de que sou capaz. Assim, embora neste livro figurem as várias Áfricas que, com sua rica diversidade, coexistem no continente, abri espaços mais amplos e dei maior atenção àqueles povos que tiveram muitos dos seus trazidos à força para o Brasil e, neste lado do Atlântico, impregnaram de sua cultura a que aqui se formava.

Conhecer a história da África nos faz melhores. Enriquece a consciência de nosso passado. Soma-se aos enredos europeus, que sempre estiveram nos currículos de nossas escolas, e aos ameríndios, que neles deveriam estar, e abre nossa alma a outras memórias. Se aprendemos na escola, com pormenores, o que se passou em Atenas e na Roma antigas, por que descurarmos de Axum, de Songai e de Ifé?

Escrevi A enxada e a lança, mas hoje sou um de seus leitores. Volto ao livro sempre que me falha a memória ou em mim ressurgir alguma dúvida. Se o meu texto não a esclarece, é raro que as obras citadas em nota não o façam. Deduzo do que se passa comigo que produzi um livro útil. E útil principalmente depois que se tornou obrigatório, nos cursos fundamental e médio, o estudo da história da África e dos africanos e seus descendentes

no Brasil, pois não são muitas as obras sobre a África antiga publicadas em nosso país.

Rio de Janeiro, em 5 de setembro de 2009.

# Um poema de Agostinho da Silva em louvor deste livro

A enxada e a lança

ode breve  
a livro de Embaixador  
que nunca larga o Poeta  
que de Deus lhe foi favor

nos diz nele Costa e Silva  
como era África em geral  
antes de ali se ter dado  
chegada de Portugal

sabe ele toda a história  
geografia palmo a palmo  
com saber apaixonado  
ao mesmo tempo que calmo

mas o que mais lhe louvamos  
ao livro de bom narrar  
é o principal intento  
que permite formular

para termos definido  
o que o Brasil nos vai ser  
como faísca do mundo  
que do nosso vai nascer

pelo toque brasileiro  
o de dádiva e de amor  
o de alegria na vida  
e de divino esplendor

em que criança em nós mande  
em que inteira liberdade

por milagre de subir  
nos faça ser a verdade

a do livro que irá lendo  
com fervor e com carinho  
como uma bíblia da terra  
o seu amigo

Agostinho.

## Prefácio à 1ª edição

Espero que este livro seja útil. Só o escrevi com o pensamento e o objetivo de entregar ao leitor um manual — simples, claro, direto, embora emotivamente interessado — que lhe servisse como introdução ao conhecimento da África. Por isso, este volume não contém, se tanto, uma dezena de ideias minhas: traz o que aprendi nos outros. Nele reuni e compendiei muitos e muitos dias de aplicadas leituras, para responder à instigação que me fez, há uns 15 anos, Carlos Lacerda, num jantar em Madri, em casa de Lídia Besouchet e Newton Freitas.

Discutíamos a guerra civil em Angola. Acesamente. Pois Carlos e eu sustentávamos pontos de vista opostos na matéria, como naturalmente coincidíamos ou nos contrariávamos em tantas outras. De repente, lá estava eu a falar de lubas e lundas, de ambundos e ovimbundos, de congos e quiocos, e de suas estruturas de convívio e obediência, para amigos perplexos, por ignorarem meu cuidado por tais assuntos. Foi quando Carlos me invectivou, com a paixão e o desbordamento que punha em tudo: que eu escondia saber aquelas coisas; que tinha a obrigação de não guardá-las para mim, de pô-las no papel, de contribuir para dissolver a ignorância que no Brasil se tinha da África, ainda que da África todos ou quase todos, pelo sangue ou pelo espírito, parcialmente viéssemos; que, ao não fazê-lo, eu descumpria meu dever social como escritor. Respondi-lhe haver uma ampla literatura em francês e em inglês sobre história africana, ao alcance da curiosidade brasileira, e tentei esquivar-me com o argumento de que eu era um poeta e escrevinhador de domingo, um diletante, um amador da cultura. Carlos Lacerda não se dobrou e, com Mário de Andrade — ai de mim! — como exemplo e palmatória, lá foi hipotecando os meus futuros fins de semana, as minhas horas menos cansadas, num ofício de diplomata que me foi sempre trabalhoso e absorvente.

É provável que ele sentisse estar a reacender em mim o que fora, na adolescência, mais que um namoro. Meu interesse pela África surgiu nos meus 16 anos, com o deslumbramento de Casa-grande e senzala. Não me lembro quem me indicou esse livro, dentre os meus professores: se Carlos Haroldo Porto-Carreiro de Miranda, que me ensinou a estudar com método e proveito, se Joaquim José da Fonseca Passos, se Marina de Vasconcellos, que me fez adquirir as obras de Arthur Ramos, se Herbert Parentes Fortes,

a quem devo estantes de sugestões de leituras e o acesso a Nina Rodrigues e a Manuel Querino. Volta-me ainda agora a surpresa emocionada com que acompanhei as aventuras do chachá Francisco Félix de Souza nas páginas de Os africanos no Brasil, com que vi se enlaçarem as revoltas baianas dos malês à guerra santa de Usuman dan Fodio, com que pressenti a complexa intensidade das relações desenvolvidas pelo tráfico negreiro entre as costas africanas e brasileiras do Atlântico. Ao rapazote que tinha o meu nome parecia evidente, como continua a ser às minhas barbas brancas, não se permitir o verdadeiro conhecimento do mais longo e profundo processo de nossa história — a escravidão — sem que se saiba de que tipo de travejamentos políticos e econômicos, de arcabouços sociais, de modos de vida e de estruturas de crenças foram retirados os negros trazidos como cativos para o Brasil.

Não deixei de ler um só dos livros que sobre a África fui encontrando em livrarias e bibliotecas, durante os anos que mediarão entre o primeiro contato com Gilberto Freyre e o meu ingresso na carreira diplomática, não por vocação, mas para tirar desforra de Rio Branco, que vedara à feiura de meu pai — a história vem em Balão cativo, de Pedro Nava, e não a conto de novo — a realização de um desejado futuro. Meu pai não pudera ser diplomata; eu me fiz um deles. Até mesmo para que se cumprisse um belo poema, “Oração silenciosa”, que ele escreveu quando nasci.

A diplomacia continuou, sem que eu nada fizesse por isto, a endereçar-me à África. Estive na independência da Nigéria, em 1960. No ano seguinte, passei um mês na Etiópia. Viajei, depois, por Gana, Togo, Camarões, Angola, Costa do Marfim e o que se chamava Daomé. Visitei o Senegal, a Serra Leoa, a República Democrática do Congo, o Gabão, o Quênia. Refiz itinerários. Desembarquei na Gâmbia, na Libéria e no Sudão. E fui, entre 1979 e 1983, embaixador na Nigéria e na República do Benim. Vi como se repetiam as paisagens nos dois lados do oceano e compreendi por que os africanos tão prontamente se assenhorearam das terras brasileiras, ainda que delas não tivessem a propriedade e nelas trabalhassem como escravos.

Durante a permanência na Nigéria, de que guardo gratidão enternecida, pude confrontar, sem pressa ou afoiteza, a palavra escrita com o dia vivido. Cresceu em mim o entendimento do que lera e mudou-se a inteligência do que ainda ia ler. Tornaram-se menos imprecisos os significados de certas palavras, de certos gestos, de certos jogos, de certas festas, de certos costumes e de determinadas instituições, e mais perceptíveis os seus ecos no Brasil e o ir e vir das ressonâncias por sobre as águas do Atlântico. Fortificou-se em mim a convicção de que a história brasileira não radica

somente nas migrações ameríndias e na chegada portuguesa. Jamais saberemos o que realmente fomos, se não a desfiarmos pelo menos desde Afonso Henriques, na praia ocidental da Península Ibérica, e desde Nok e a expansão dos bantos, no continente que a nós temos defronte.

Por isso, comecei este livro do começo. E, como tinha de parar em algum momento, escolhi para ponto final aquele que imediatamente antecede a descida da costa africana pelos portugueses e o seu achamento das terras que viriam a ser o Brasil. Mais umas poucas dezenas de anos e os primeiros escravos vindos diretamente da África baixariam dos conveses às praias brasileiras, trazendo não só os corpos machucados com que contribuíram para formar o nosso povo e para ocupar a metade de um continente, mas também, na ilusória nudez de sua humilhante miséria, as formas de ser, pensar e fazer com que cimentaram os alicerces daquilo em que nos vamos tornando ao longo do tempo e nos singulariza no mundo.

Cada um deles tinha na carne e na alma a história de sua nação, ainda que este a não soubesse recitar de cor, ou aquele quase a ignorasse de todo. Pois o passado se entranha no que somos e nas formas de nossa vida, e o passado que eram (e que se busca narrar neste livro) foi o que impediu que se desumanizassem e o que projetaram num futuro que, mesmo escravos, não perderam. Esse passado, por ter sido deles, é nosso, que os continuamos — um passado em que é difícil deslindar mito e realidade, sobretudo no amplo espaço dos séculos em que a história era ainda poesia.

A imaginação foi sempre o húmus do jardim de Clio. No caso da África, antes do século XVII, é particularmente válido o definir-se a história como o adivinhar do passado. Dele, abstraídas a Etiópia, a franja sudanesa infiltrada pelo Islão e as cidades-estado do Índico, áreas que conheceram a escrita e nos deixaram alguns poucos documentos — poucos, muitas vezes tardios e também contaminados por lendas —, sabemos apenas o que nos devolve uma arqueologia que mal arranhou as imensas extensões africanas, o que anotaram, a partir do século IX, viajantes e eruditos árabes e, mais tarde, os portugueses e outros europeus, bem como o que nos chegou das tradições e das crônicas orais dos povos negros. Se, nos textos em que se profetiza às avessas, ainda que fundados sobre o registro, o depoimento e a memória escrita, o rigor de quem os compõe não afasta de todo o mito e deixa que ele frequente a narrativa e nela se imiscua, é porque é também importante contar, ao lado do que se julga ter realmente sucedido, as imaginações que se fizeram fatos e os fatos que se vestiram de imaginário, porque se incorporaram ao que um povo tem por origem e rastro, e, por isso, o marcam, definem e distinguem. Oraniã, Xangô, Tsoede, Cibinda

Ilunga aparecem como personagens neste livro de história porque pertencem iniludivelmente à realidade dos iorubás, dos nupes e dos lundas e quiocos. Eles estão aqui como Eneias e sua viagem de Troia ao Lácio, e como Reia Sílvia, a loba, Rômulo e Remo, nos compêndios sobre história romana, cujos autores os sabem mitos, mas não ignoram que fecundaram um destino.

A escassez e a fragilidade dos dados com que se busca descortinar o passado africano impõem uma prosa entremeada por advérbios de dúvida. Hipóteses de maior ou menor duração veem-se contrariadas ou suplantadas por outras, para de novo voltarem, ligeiramente diferentes, à flor das águas, e outra vez submergirem. A imprecisão dos testemunhos e a volubilidade das suposições aguçam o interesse e o sonho, e não apenas naqueles, como Henry Adams, para quem os fatos são falsos, quando contradizem o que sopra a beleza. Se é verdade que toda narrativa histórica é uma aproximação hipotética de acontecimentos que o autor não viveu — o papel escrito, embora pareça neutro, é quase sempre parcial e, como as tradições que a memória coletiva guarda e adultera, também mente, dissimula, cala e ilude, além de ser lido de modo distinto de geração em geração —, esse relativismo se acrescenta, ao tratar-se da África, pois os menos obscuros dos testemunhos de sua antiguidade são os objetos e as imagens de cerâmica, bronze, latão, madeira ou pedra, a indicarem o alto nível de mestria técnica e a agudeza de sensibilidade e inteligência que lhes deu origem.

Não faltará, por isso, quem estranhe tantas notas com indicações de fontes, neste volume de vaticínios sobre o passado. Quis deixar claro onde os colhi, embora sem abusar das referências e registrando, em geral, somente um dos autores de quem recebi a informação. Evito, assim, que se tome por fantasia minha o resultado de investigações e conjecturas de outros e lhes rendo reconhecimento e homenagem, além de estender um convite à leitura de seus trabalhos.

Nas notas de pé de página, o leitor esbarrará com antropônimos, topônimos e etnônimos com grafias distintas das que figuram em meu texto. Escrevo para o leitor comum de língua portuguesa. É natural, portanto, que siga a regra vernácula e aportuguese, se possível, as palavras. Isto sucede quase sempre com os nomes das personagens históricas ou lendárias: ortografo Toaziê em vez de Toha Zie ou Tohajiye, Quisra por Kisra, Pianqui no lugar de Piankhy, porque escrevo Fídias, Catão e Carlos Magno. Conservo, porém, Ibn Khaldun, por ser esta a grafia habitual, e a maior parte dos nomes árabes, uma vez que formas como Muhamed, Abdul,



Ibrahim, Malik ou Hussain são correntes em textos em idioma português. Ponho Gana, Songai e Zimbabué e não Ghana, Songhay e Zimbabwe, Cartum e não Khartoum, pela mesma razão que Inglaterra em vez de England, e Bordéus no lugar de Bordeaux. Mas mantenho Kano, como uso Kentucky e Ohio, e também Sanje ya Kati, Bab-el-Mandeb, Ekiti, Bahr-el-Ghazal e Uitmmost, não só porque jamais ganharam — ao contrário de Quíloa, Queto, Mogadixo e Tombuctu — grafia portuguesa, mas também para evitar que nesta fiquem dificilmente reconhecíveis. Prefiro Oió a Ayot, Eyo, Ayaux, Ailleaux, Aillot ou outra feição que tome o topônimo que figura nos mapas modernos da Nigéria como Oyo. Ponho iorubá e não Yoruba, ibo e não Igbo, xona e não Shona. E uso jalofo, que tem bom foro no português desde o Quinhentos, deixando de lado Wolof, Ouolof ou Uolofo. Dos antropônimos e etnônimos, dou em notas algumas das variantes mais comuns.

Minhas hesitações na grafia de certos nomes — sobretudo quando há deles, no nosso idioma, várias formas, como auçá, auça, hauçá, haussa, haússa, haussá e ussá — somaram-se a repetidas mudanças no texto, em busca de concisão e clareza, para dar ainda maior trabalho a Alayr Furtado Osório, Maria d'Aguiar Amorim e Maria da Graça Candeias da Gama, que repetidamente o datilografaram. Agradeço-lhes o cuidado e o carinho com que ajudaram a preparar estas páginas para a impressão. E também a Octávio de Andrade Queiroz Neto, meu sobrinho, pelos mapas que desenhou para o volume.

Ainda que os mapas mostrem alguma vez a totalidade da África e indiquem áreas e lugares ao norte do Saara, este livro se restringe à parte negra do continente e aos povos que viviam ao sul do grande deserto. Não que negue a importância fundamental que teve o Egito no desenvolvimento das culturas núbias, nem a influência do Magrebe e da Líbia na expansão do islamismo e de novos modelos políticos no Sael e na savana sudanesa, mas a história dos egípcios, líbios e berberes, das colônias fenícias, gregas e romanas, e dos árabes e arabizados pertence a um outro universo: o do Mediterrâneo. Para os povos do norte da África, as paisagens além do Saara e a oeste do mar Vermelho sempre estiveram distantes e sempre foram exóticas. Como distantes e exóticas para os brasileiros, ao interromper-se, no fim do século XIX, o demorado convívio com a outra margem do Atlântico, se foram tornando as terras de tantos de seus avós, enroupadas de preconceito, infâmia e remorso. E de saudade e mito.

Lisboa, em 29 de março de 1990.



## A paisagem e o homem

A África é um continente maciço. As linhas de seu contorno são simples e precisas. Desenham um litoral sem grandes reentrâncias ou saliências, quase sem golfos, baías, penínsulas, ou pontas estreitas. Ao norte, o golfo de Gabés e o golfo de Sidra ou Sirtes; ao sul, as baías de Delagoa, Walfish e Mossel; no golfo da Guiné, os golfos do Benim e Biafra; junto a Gibraltar, o cabo Spartel; frente às Canárias, o cabo Jubi; na Mauritânia, o cabo Branco; no Senegal, o cabo Verde; ao sul do continente, os cabos da Boa Esperança e das Agulhas; no extremo da península da Somália, o cabo Guardafui.

Mesmo a parte mais acidentada, a que se volta para o Mediterrâneo, não se compara às margens europeia e asiática daquele mar. A concisão da costa norte-africana contrasta com a complexidade e a exuberância dos litorais mediterrânicos da Europa e da Ásia, a se agitarem e fragmentarem, nervosos, sobre o mapa, enquanto, na margem sul, há uma aspiração de simplicidade e repouso.

Algumas poucas ilhas acompanham o traço nítido do contorno africano, ou dele se distanciam: os arquipélagos da Madeira, das Canárias e do Cabo Verde, Fernando Pó, São Tomé, Príncipe, Anobom, Santa Helena, Reunião, as Mascarenhas, as Seychelles, Mafia, Zanzibar, Pemba, Socotorá e, maior de todas, quase um continente, Madagáscar. Não muitas, portanto, a acentuar a ausência de recortes no litoral. A maioria, de origem vulcânica. Madagáscar, Socotorá e mais algumas, prolongamentos do continente.

Pouco acima do equador, as massas dispõem-se ao longo dos paralelos, enquanto, para baixo, se arrumam na direção dos meridianos — o que dá à África uma conformação equilibrada, pois avançam em sentidos distintos dois blocos de superfícies semelhantes.

Mas não é esta a divisão que mais importa no antigo continente de Gondwana, do qual se desprenderam, segundo Wegener, a Península Arábica, a Índia, a Austrália e o Brasil. O que realmente faz da África duas Áfricas é o enorme deserto, a estender-se do Atlântico ao mar Vermelho. É ele que determina no continente duas realidades: a mediterrânica e a

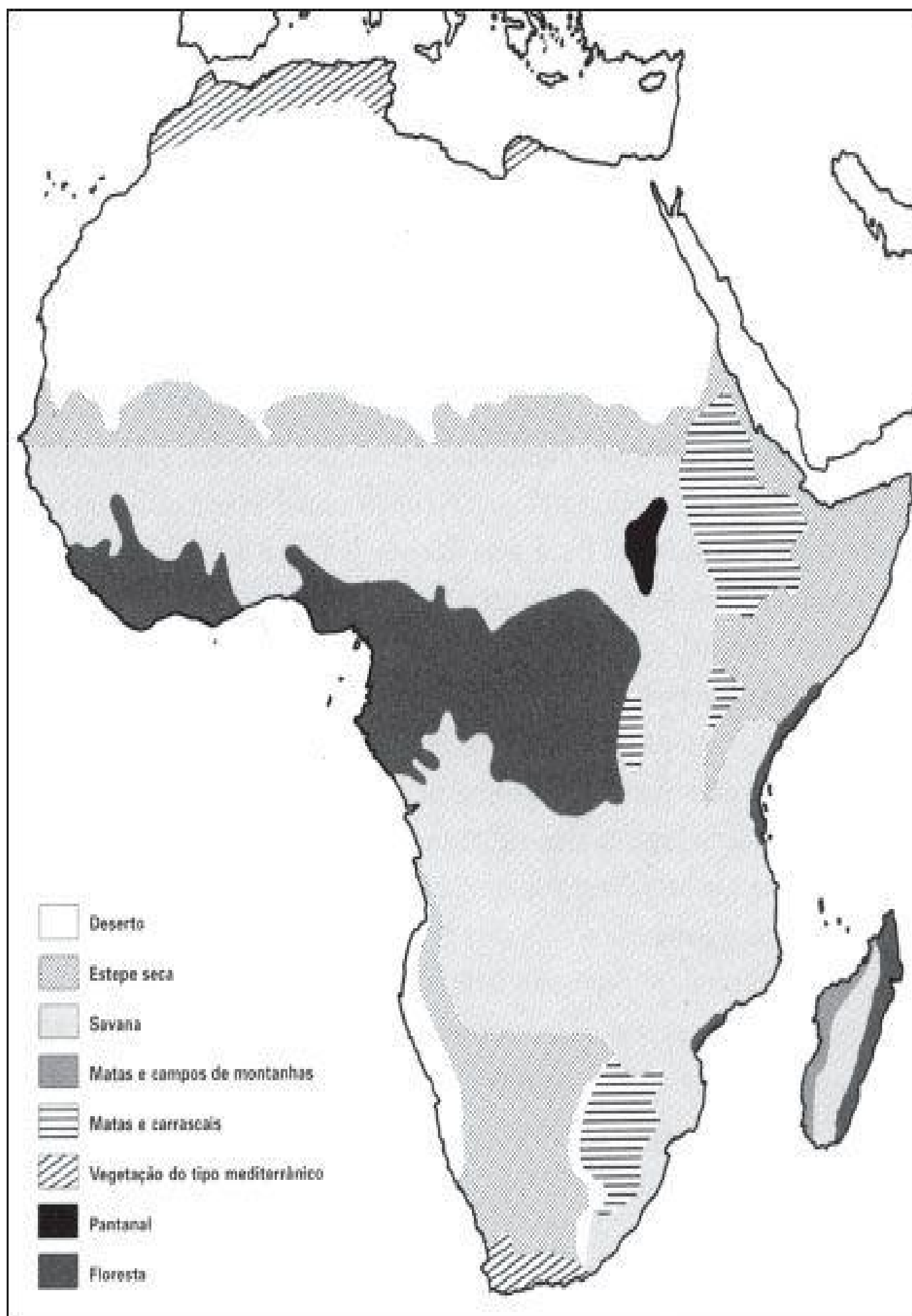
subsaariana. O limite entre elas tem sido traçado a 22° de latitude norte, linha que atravessa a zona mais nua e inóspita do deserto.

A impressão de mole compacta confirma-se, ao olhar-se o interior desse grande continente (30.259.752km<sup>2</sup>). É quase todo ele um escudo antigo e estável, um bloco planáltico coeso, só perturbado pelas extensas falhas tectônicas a cortá-lo de sul a norte, para os lados do Índico. Essas fraturas prolongam-se desde o lago Maláui (Malavi, ex-Niassa) até o mar Morto, passando pela Etiópia, pelo mar Vermelho e pelo rio Jordão. As linhas da falha ocidental podem ser acompanhadas pela série de lagos compridos e profundos — dos mais compridos e profundos do mundo — que começa no Maláui e termina no Alberto (ou Onekbonyo). A oriental, menos nítida e mais acidentada, descreve uma curva aberta, entre o meio do lago Maláui e o Turcana (ou Rodolfo). Entre as duas linhas de fratura, está o maior lago africano, o Vitória ou Nianza (68.100km<sup>2</sup>).

Esse sistema de falhas rasga o chamado teto da África e contribui para dar ainda maior emoção a uma paisagem arrojada, na qual se sai da estreita planície costeira do Índico — larga apenas na Somália — para as alturas dos vulcões extintos de Kilimanjaro (5.895m) e Quênia (5.201m) e dos montes Ruvenzóri (cujo pico culminante, o Stanley, tem 5.122m); da floresta tropical para os cumes de neve eterna; dos desertos para os planaltos sobrelevados da Etiópia.

Dramaticamente dilacerados por fundas fraturas, os altos tabuleiros etíopes sobem, ao norte, a mais de 4.500m. A sudeste, terminam abruptamente num alto muro. A face ocidental, não tão a pique, é mesmo assim um assombro. O avião que vai de Adis Abeba a Cartum parece voar baixo, pois permite à vista distinguir bosques e clareiras. De repente, porém, sem aviso, a terra cai. Cai de enorme altura, ao longo de paredes que parecem quase verticais. Lá embaixo, muito embaixo, apenas se reconhecem agora o amarelado das savanas do Sudão e — um risco fino de lápis no papel — o Nilo Azul, com suas margens verdejantes.

Para o sul, prossegue o planalto, prosseguem as falhas. Estas atingem, em certos pontos, larguras de oitenta quilômetros e passam de alguns palmos de profundidade para muitas centenas de metros. No lago Tanganica, por exemplo, a fundura máxima vai aos 1.435m. Em muitos trechos, pode-se seguir a fímbria da falha por várias léguas, pode-se acompanhar o claro desnível das terras, rastrear sem dificuldade a parede de pedra nua, marco do deslizamento de um plano ao outro.



Na parte mais alta dos planaltos, que ascendem para oeste, estão os grandes lagos — Turcana (8.600km<sup>2</sup>), Alberto (5.400km<sup>2</sup>), Ruero ou Eduardo (2.150 km<sup>2</sup>), Quivu (2.650km<sup>2</sup>), Vitória, Tanganica (32.893km<sup>2</sup>), Moero (4.920km<sup>2</sup>), Maláui (30.800km<sup>2</sup>) — e os lagos menores, alguns deles literalmente cobertos de flamingos.

As terras vão baixando, em degraus, na direção do Índico, mas continuam elevadas para o sul, entre as bacias do Zaire e do Zambeze. Os altos terraços, com rios em garganta e grandes quedas-d'água — como as cataratas de Vitória —, só se abrandam entre o Save e o Limpopo, para novamente se erguerem, formando o vasto planalto meridional, limitado a leste, sul e oeste por várias cadeias de montanhas, entre as quais o Drakensberg. A borda oriental do planalto, a Grande Escarpa, é abrupta e imponente, e acompanha os litorais índicos de toda a África do Sul.

Do outro lado do canal de Moçambique, levanta-se a ilha de Madagáscar, a reproduzir a geografia da África Oriental. A leste, tiras estreitas de terras baixas, seguidas de altas escarpas. Do centro, cuja paisagem é em tudo semelhante à das montanhas do Burundi, descem para oeste os planaltos, até se fazerem nas planícies junto ao mar.

Em contraste com essa paisagem eloquente, quase todo o resto da África é um chapadão monótono, de mil metros de altitude média, com uma ou outra elevação a destacar-se — o monte dos Camarões (4.070m), por exemplo, testemunho de forte atividade vulcânica. A enorme massa planáltica é dividida em amplas bacias, cercadas por montanhas e elevações dispostas em anfiteatro, cujas partes internas estão, portanto, deprimidas em relação à orla: a do Saara Ocidental, a do Nilo, a do Chade, a do Zaire ou Congo, a da África Meridional.

As planícies costeiras são em geral estreitas. Do lado do Atlântico, elas se alargam no Senegal, na Gâmbia e na Guiné-Bissau. Voltam a expandir-se na Costa do Marfim e no leste de Gana, de onde se prolongam até quase a fronteira dos Camarões. É esta última uma região de litorais baixos e imprecisos, cheios de bancos de areia, arrecifes, restingas, lagunas e canais que se entrelaçam. No delta do Níger, a planície costeira continua com o rio e o seu tributário, o Benué, até bem dentro do continente. Mais para o sul, torna a dilatar-se entre Duala e Benguela.

De modo geral, transposta a faixa costeira, as terras começam a subir para o planalto, e as cachoeiras e corredeiras sucedem-se a poucos

quilômetros da foz dos rios. Aqui e ali, o planalto acaba no oceano — um planalto que, no lado ocidental da África, só se alteia no Futa-Djalon, na região de Jos, nas montanhas dos Camarões, em Angola, na Namíbia e no extremo meridional do continente.

No Futa-Djalon, em ponto relativamente próximo ao Atlântico, nasce o Níger. E segue, lento e amplo, na direção nordeste, para o interior do continente, que percorre em grande arco até lançar-se, muitos quilômetros ao sul, no mesmo oceano junto ao qual surgiu. Em passado remoto, não chegava ao mar. Extinguia-se na depressão saariana do Araune, próxima a Tombuctu, no que hoje se chama delta interior ou delta morto, inundado pelas águas do rio, no verão. Ali juntou-se, por captura ou transbordamento, a outro curso d'água, nascido perto, e foi engrossar-lhe a torrente na direção sudeste. Isto explica o estranho comportamento do Níger, ao longo de sua vasta curva (4.160km): a história de seu caminhar faz-se ao inverso do andamento dos demais rios de planalto — é largo e vagaroso no curso superior e rápido no inferior.

Mais ao norte, o rio Senegal cumpre um difícil destino. Ao aproximar-se do mar, perde-se em pântanos, alagadiços e braços mortos. Como se isso não bastasse, encontra o delta barrado por cordão de dunas litorâneas, e só as logra romper graças às enchentes que o reforçam.

Mais para oeste, os rios de drenagem interna da grande bacia do Chade, como o Chari e o Logone, levam para o grande lago as suas águas.

Raso, com dois metros de profundidade média e seis metros nos pontos máximos, o Chade estende-se e contrai-se entre os 11.000 e os 25.000km<sup>2</sup>. Sua volubilidade é tamanha, que seu leito pode alterar-se da noite para o dia: um largo trecho d'água, que se atravessa de canoa, esvazia-se em poucas horas e se volta numa terra pantanosa, que começa em certos pontos a secar e a quebrar-se.

Para a parte deprimida de outra grande bacia, entre o planalto de Darfur e as montanhas da Etiópia, as águas afluem em abundância. Para ali dirigem-se, meândricos, o Bahr-el-Ghazal, ou “rio das Gazelas”, vindo de oeste, o Bahr-el-Jebel, ou Nilo da Montanha, proveniente dos altos lagos de Alberto e Vitória, e o Bahr-el-Azrak, ou Nilo Azul, descido da Etiópia. O primeiro junta-se ao segundo para formarem o Nilo Branco, e este vai ligar-se ao terceiro, ao norte de Cartum. Por algum tempo, então, as águas do Nilo correm divididas ao meio, tal como ocorre, no Amazonas, após a junção do Negro com o Solimões: de um lado, as águas cinzentas do Nilo Branco; do outro, as esverdeadas do Nilo Azul — até que as correntes se confundem.

Na parte mais baixa dessa área de convergência de águas, ali onde os formadores do Nilo Branco perdem metade de seus volumes, nada parece fixo. O Sudd — como é chamada — revela-se um verdadeiro labirinto de canais, lagos, charcos, onde o que parece terra pode ser na realidade vegetação flutuante, e tão densa que bloqueia por vezes os caminhos das águas. Sudd, aliás, quer dizer barragem. De todos os lados, veem-se massas e massas espessas de papiros, caniços e outras plantas aquáticas, por entre as quais só com dificuldade logram passar as canoas. No entanto, próximo a essas águas abundantes está o deserto, com os tabuleiros de pedra e cascalho, as dunas, os relevos erodidos e a escassa vegetação espinhenta.

Mas não é o Nilo, com seus 6.670km de extensão, o eixo do maior sistema fluvial da África, e sim o Zaire ou Congo. A bacia do Zaire (3.700.000km<sup>2</sup>) só é inferior às do Amazonas e do Paraná-Paraguai. Estende-se desde as montanhas e lagos da região das Grandes Falhas ocidentais até o Atlântico, do Bahr-el-Ghazal, no nordeste, ao planalto de Angola, no sul. O centro da enorme bacia é plano, com cerca de trezentos metros de altitude média. Nas suas bordas em anfiteatro, as terras elevam-se para 1.000 ou 1.200m.

O Zaire e seus afluentes e formadores — o Lualaba, o Ubangui, o Cassai, o Cuango, o Lulua — são rios largos, com enorme volume de água, afeitos às inundações. Em toda a vasta região por eles drenada, os pantanaís, os alagadiços, os lagos e as lagoas tornam a água ainda mais presente no conjunto da paisagem.

A parte mais deprimida da bacia está logo após as quedas-d'água de Stanley. Dali, o rio caminha lentamente até o Stanley (ou Malebo) Pool, onde para, antes de cortar a orla ocidental do anfiteatro. Seu percurso será doravante tumultuado, pois se contam 32 corredeiras até o lançar-se no Atlântico, por um dos poucos estuários africanos.

Os outros estuários importantes são os do Gâmbia e do Geba. Quase todos os demais rios deságuam no oceano através de deltas ou de difíceis bancos de sedimentos. Uns drenam bacias extensas, como o Zambeze, que vem dos planaltos de Angola e da Zâmbia e corta pela metade Moçambique. Ou como o Orange, de que é afluente o Vaal: parte das montanhas da África do Sul, nas vizinhanças do Índico, para derramar-se no Atlântico. Outros rios são bem menores: o Volta, em Gana; o Oguê, no Gabão; o Cuanza e o Cunene, em Angola; o Limpopo, em Moçambique. Muitos são os que descem, curtos, das montanhas para a costa: o Tana, no Quênia; o Rovuma, na fronteira entre a Tanzânia e Moçambique; o Save.

Também no que diz respeito ao clima, são as grandes elevações e as falhas tectônicas da África Oriental que introduzem as maiores exceções

num esquema de relativa simplicidade.

A forma compacta da África e seu prolongamento desde acima do trópico de Câncer até abaixo do trópico de Capricórnio fazem com que seu clima se caracterize pela continentalidade e pela tropicalidade. A África é basicamente tropical. São as latitudes que nos informam sobre a temperatura e a pluviosidade, podendo dizer-se que, na maior parte da África, o afastamento da linha equatorial se traduz num abrandamento da temperatura e no aumento da duração do período de seca. Vai-se, praticamente numa sucessão de faixas climáticas a se ordenarem pelos paralelos, do clima equatorial úmido ao clima temperado do tipo mediterrânico do extremo sul do continente. Por outro lado, a amplitude de temperatura e a inconstância das chuvas aumentam quanto mais o viajante se distancia do oceano e caminha para o centro da África.

Próximo à linha do equador, o clima é quente e úmido. Durante o ano inteiro, os céus têm nuvens. Não há mês em que não caiam, grossas e muitas vezes violentas, as chuvas. Em grande parte da República Democrática do Congo, do Congo-Brazzaville, do Gabão, da Guiné Equatorial, dos Camarões e do sul da Nigéria, o índice pluviométrico é superior a um metro por ano. No monte dos Camarões, anotam-se dez metros de chuvas anuais. Por toda parte, as temperaturas são altas e pouco variam.

Esse tipo de clima repete-se mais ao norte, no golfo da Guiné, para onde os ventos que sopram do sul levam grande volume de umidade. De Bissau até Gana, nas regiões próximas ao litoral, as chuvas são abundantes, e pequenas as variações de calor, abrandado, porém, pelas frescas brisas do mar. A estação seca reduz-se a três ou quatro meses, e em seu início situa-se o auge do calor. O harmatã sopra do deserto, ressecante. É quente, de dia, e frio, à noite.

Já o resto do litoral, desde o oeste de Gana até as proximidades de Lagos, na Nigéria, apresenta outras características. Sem relevo que detenha as monções úmidas, sobre ele decresce a pluviosidade. Estamos diante, nessa área, do clima tropical sudanês, cujo domínio se alonga, para o interior, até o sul da República do Sudão, e para o norte, até uma linha ondulante que tem por referência o paralelo de Dacar.

Ao sul do equador, o clima tropical reaparece nas costas do Congo-Brazzaville e toma a porção média da bacia do Zaire até o início dos planaltos de Angola e do Catanga ou Chaba. Do lado do Índico, ressurgem no sudeste da Tanzânia, na maior parte de Moçambique e no noroeste e centro de Madagáscar.



Em todas as regiões dominadas pelo clima tropical há uma estação seca e outra chuvosa. Durante a época das chuvas, nada as distingue das áreas de clima equatorial: as mesmas nuvens, as mesmas pancadas d'água, a mesma umidade, o mesmo crescimento luxuriante da vegetação. O período seco é, porém, muito nítido e aumenta à medida que se galgam os paralelos e se caminha para o interior. No sul do Senegal e do Mali, em Burquina Faso (ex-alto Volta), no sertão da Guiné-Conacri, no norte da Costa do Marfim, em Gana, no Togo, na República do Benim, na maior parte da Nigéria, nas áreas setentrionais dos Camarões e na República Centro-Africana, sopra o harmatã. Nos litorais, tanto atlânticos quanto índicos, as brisas moderam as temperaturas, que se elevam no fim da estação seca. À noite, pode fazer frio nos grandes chapadões do interior.

Com o afastamento da linha equatorial, aumenta a duração da seca. A ausência de chuvas chega a ser de oito a nove meses, na longa faixa que vai de Dacar, no Atlântico, a Massaua, no mar Vermelho. Em alguns pontos, não chove nunca. Em outros, há permanente incerteza sobre o advento da estação chuvosa. Quanto maior é o tamanho do período seco, maiores são a irregularidade e a inconstância das chuvas. E mais ampla a possibilidade de que deixem de cair em determinado ano e de que a estiagem, ao repetir-se nos anos seguintes, possa assumir as dimensões de catástrofe.

É o clima do Sahel, palavra árabe que significa “costa”, “margem”, “litoral”. Sael seria, assim, a praia do deserto. Suas fronteiras alargam-se ou se reduzem, de ano para ano, conforme o volume e a distribuição das chuvas. Se estas são boas, o Sael, com suas estepes espinhentas, conquista terras ao deserto e as perde para as savanas. Se são más, o deserto avança para o sul, e o Sael também.

Condições semelhantes de pluviosidade reaparecem abaixo do equador, na faixa que vai, rente à costa atlântica, de Banana, na República Democrática do Congo, até a Namíbia, dali se expandindo para o interior, onde vão caracterizar a maior parte da Botsuana e os trechos mais baixos da Zâmbia, o nordeste da África do Sul, Zimbabué, a projeção ocidental de Moçambique, o centro da Tanzânia e o leste de Madagáscar.

Às zonas semiáridas seguem-se, no aumentar das latitudes, os desertos. A rispidez destes cresce também do litoral para o centro do continente. E há variações de clima de um para outro. O da Namíbia, por exemplo, é bem mais suave que o do Saara. São menores naquele as amplitudes das temperaturas entre o dia e a noite. Em ambos, porém, há quase absoluta ausência de precipitações e, quando estas ocorrem, são quase inúteis, por curtas e torrenciais.

Para além dos desertos, nos extremos norte e sul, há faixas de clima temperado de latitude média — o clima suave, de chuvas na estação fria, de tipo mediterrânico, da parte mais setentrional do Magrebe e das regiões adjacentes à cidade do Cabo, na África do Sul.

Nesse país, a região de Durban apresenta características especiais. Verifica-se ali intensa pluviosidade anual, com máximas no período de calor. Não há praticamente mês sem chuva, e os verões são quentes e úmidos.

Se as latitudes são os principais condicionadores do clima africano, as elevações não deixam de exercer o seu papel. Assim, embora sem alterar profundamente os regimes climáticos das regiões mais vastas em que se encontram, as terras altas os amenizam. Não só são mais brandas as temperaturas nos montes da Guiné-Conacri, no planalto de Jos (na Nigéria), nas serras dos Camarões, nos chapadões do Cassai (na República Democrática do Congo) e nas terras altas de Uganda, como é mais regular a pluviosidade.

É, contudo, nas grandes elevações da Etiópia, de Ruanda e do Burundi, nos montes Quênia e Kilimanjaro, nos planaltos do Catanga, de Angola e do centro de Madagáscar, assim como nas montanhas da África do Sul, que o fator altura prevalece. São essas áreas muito mais frescas e com chuvas mais bem distribuídas. Em algumas regiões, a temperatura suave é de todo o ano. Em outras, na estação fria chega a haver geadas. No Ruanda e no Burundi, a paisagem tem lembranças suíças.

À medida que as terras sobem, aumenta o frio. O clima volta-se em alpino acima dos 2.500m. No alto dos montes Kilimanjaro, Quênia e Ruvenzóri há geleiras.

O mapa das vegetações acompanha fielmente o dos climas. Há, na aparência, a mesma simplicidade. E constância. A primeira impressão é, dentro de cada área, a de monotonia, de ausência de variações e contrastes. Só de amplos em amplos espaços notam-se distintas formações de paisagens. São, em geral, vastíssimas as manchas de florestas ou de cerrados.

Enquanto, na Europa, se percorre de automóvel, em poucas horas ou até mesmo em minutos, do início ao fim, um tipo de paisagem, pode ser necessário para isto, na África, mais de um dia. Daí deriva uma falsa impressão de ausência de complexidade. Só o olho desarmado do leigo não percebe quão diferentes são as floras, que lhe parecem idênticas, da região entre Porto-Novo e Abomé, na República do Benim, e entre Iaundê e Mbalmayo, nos Camarões.

Essa enganosa sensação de igualdade, ou, quando menos, de semelhança, entre terras tão distantes decorre igualmente de certa maneira especial e uniforme de apreciar-se a paisagem africana. Quer se esteja nos cerrados da República do Benim ou dos Camarões, nas savanas da África do Sul ou nos campos abertos do Quênia, vê-se o espetáculo da natureza da mesma forma que no Planalto Central do Brasil.

Não se trata de tentar descobrir a beleza enquadrada nos limites de uma janela imaginária, como nos óleos dos primitivos flamengos. Nem de encontrá-la, dentro de uma extensão precisa, na estreita relação entre um pedaço de céu, um campo, frondes de árvores e as cores de uma floração inesperada. A beleza da paisagem africana é apreendida nos enormes espaços, nos céus completos, nos verdes amplos, no ar e na luz. Não se está diante de uma luz mediterrânica, nítida, azul. Mas de um excesso de sol, filtrado através da poeira ou da umidade do ar, um excesso de sol que — à maneira de Reverón, o grande pintor venezuelano — tudo embranquece, amaina as cores, dá luminosidade aos contornos e dilata ainda mais a largueza dos céus e das massas vegetais.

Em geral, cada tipo de panorama vai-se transformando lentamente em outro, sendo raros os trânsitos súbitos da floresta espessa para a savana. Não deixa de haver, porém, certas paisagens mais curtas. Peculiares. Os pântanos, nas depressões. O Sudd, com suas densas moitas flutuantes de papiros. As inesperadas interrupções da floresta equatorial, por savanas e cerrados, no baixo Oguê, no Congo-Brazzaville e no litoral da Costa do Marfim. As campinas do país bamiliquê,<sup>3</sup> nos Camarões. As matas ciliares. Os palmeirais do Togo.

Um terço da África pertence aos desertos e aos semidesertos. O do Saara. O da Líbia. O da Dancália (ou Danaquil), com seus campos de enxofre. O da Somália. O Kalahari (ou Calaári). A Namíbia. Desertos de pedra e de dunas. Desertos com tufos esparsos de capins acanhados e cactáceas. Em alguns pontos, tamareiras, aloés, acácias, sisal. Em vastas áreas, a estepe sequíssima. Carrascais. Bacias de sal. E, a servir de portos para os caravaneiros, os oásis.

Ao aumentar a escassa vegetação, entra-se naquele tipo de paisagem que, ao sul do Saara, se chama de Sael, com sua estepe difícil e pobre.

Pouco a pouco, com o crescimento da umidade, passa-se para várias formas de savanas (campos abertos, com poucas árvores, e campos sujos, em que as gramíneas se misturam com zonas fortemente arborizadas) e para todas as gradações de cerrados (alguns baixos e ralos, com cactos e arbustos retorcidos, outros quase a se identificarem, de tão fechados, com

uma floresta seca, decídua na estação sem chuvas). Em muitas áreas, como no Congo-Brazzaville e no noroeste de Angola, há vastas extensões de capim alto e duro, cuja lâmina pode atingir mais de dois metros de comprimento.

A estepe semiárida reaparece no Rift Valley, do Quênia e da Tanzânia, na orla do deserto da Namíbia e em partes da Botsuana. Nas regiões alagadas do médio e alto Nilo, surgem as estepes úmidas, que voltam a ocorrer nos tabuleiros da Etiópia, nas terras elevadas do Quênia, de Uganda, do noroeste da Tanzânia, do Maláui, de Zimbabuê, da África do Sul e do centro de Madagáscar.

As savanas e os cerrados ocupam, ao norte do equador, o largo cinturão entre a estepe e a floresta, que vai do paralelo 9 ao 20 e, com interrupções a leste, do Atlântico à Somália. Ao sul do equador, predominam em Angola, na Zâmbia, no sul da República Democrática do Congo, na Botsuana, em Zimbabuê, em Moçambique e na África do Sul.

As dilatadas áreas de savanas, cerrados e estepes são a morada dos grandes mamíferos africanos: o búfalo, os variadíssimos tipos de antílopes (o elande, o gnu, o cudo, a impala, as palancas, o guelengue, o sim-sim, o inhacoso, o chango, as gazelas), o elefante, o rinoceronte, o hipopótamo, a zebra, a girafa, o leão, o leopardo, o guepardo, a hiena, os numerosos símios. São também diversificadas as espécies de aves, ressaltando-se o avestruz, a cegonha, o flamingo, o pelicano, a águia-pesqueira. Em nenhum outro continente há tantas espécies de grandes animais e em tão considerável número — e é nas savanas que eles se concentram.

Nas florestas pluviais, os animais de porte são menos abundantes: o elefante, o hipopótamo, a pantera, o crocodilo, o porco selvagem, os grandes macacos, entre os quais o gorila e o chimpanzé. Ali predominam os pássaros, os répteis, os mamíferos arborícolas, os insetos, os vermes, os parasitas.

As florestas pluviais ocupam a bacia do Zaire, o Gabão, a Guiné Equatorial, o leste de Madagáscar, o litoral do Quênia e da Tanzânia, o sul dos países que se estendem da Guiné-Bissau até os Camarões — excetuados o Togo e a República do Benim, onde são substituídas por uma ourela costeira de palmeirais. Na zona litorânea oriental da África do Sul, registram-se também importantes florestas.

Na fímbria dessas densas matas, os abertos se sucedem. Para dentro da floresta, o chão vai se tornando nu ou coberto de detritos vegetais, enquanto as árvores se multiplicam em andares de altura, com as copas, em muitos pontos, a se unirem umas às outras, na confusão de um só teto.

Tudo é verde. Só vista do alto, a floresta colore-se de flores. Em contraste, na maior porção do ano, as estepes, as savanas e os cerrados exibem o predomínio dos castanhos.

A relativa simetria com que os estratos de paisagens se organizam, a partir do equador, para o sul e para o norte, torna muito arbitrárias as divisões regionais da África subsaariana. A mais aceita é a que distingue a África Ocidental (Mauritânia, Senegal, Gâmbia, Mali, Guiné-Conacri, Guiné-Bissau, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim, Burkina Faso, Gana, Togo, Benim, Nigéria e Níger), a África Central (Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné Equatorial, Gabão, Congo-Brazzaville, República Democrática do Congo, Angola e Zâmbia), a África Oriental (Sudão, Etiópia, Eritreia, Djibuti, Somália, Quênia, Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Maláui, Moçambique e Madagáscar) e a África Meridional (Zimbabué, Namíbia, Botsuana, África do Sul, Lesoto e Suazilândia).

Seria de propor-se outra divisão, a partir das três faces que o bloco compacto da África subsaariana apresenta para o mundo: a África do Sael, voltada para o Magrebe, a Líbia e o Egito; a África Atlântica, que realizará com as Américas a maior parte das trocas culturais; e a África Índica, a olhar a Ásia. Com isto, não se faria mais do que regressar, no que concerne à África Atlântica e à África Índica, à antiga distinção entre Costa e Contracosta, costumeira entre portugueses e brasileiros até o fim do século XIX.

A faixa de savanas ao sul do Sael e o sistema mais ocidental de elevações e fraturas que vão da Etiópia ao Maláui estabelecem em T os limites entre as Áfricas cujos litorais estão no Atlântico, no Índico e no Saara.

Essa classificação poderia fazer supor que cada uma das três parcelas manteve, no passado distante, relações culturais intensas e regulares com as terras que ficam além do oceano ou do deserto. E que foi por elas profundamente influenciada.

Que houve contatos e influências é bem sabido. Os indonésios impregnaram Madagáscar de sua cultura. O Islame expandiu-se pelo Sael com tal força, que se pode dizer ter sido o deserto mais favorável ao intercâmbio entre culturas do que os mares. Pois a marca imposta pelos muçulmanos à África imediatamente ao sul do Saara foi mais forte e duradoura que o influxo exercido, nas costas orientais do continente, pelos persas, árabes e indianos que as percorreram e ali fundaram feitorias, ou, na orla atlântica, pelos europeus que, antes do século XIX, as frequentavam.

Se o deserto cumpriu de certo modo a função de mar mediterrâneo e se, desde cedo, se estabeleceram alguns vínculos entre a Ásia e o continente

africano, nada desmente ter sido o isolamento a característica principal da África subsaariana. Magrebinos, persas, árabes, portugueses, holandeses, franceses e ingleses pouco mais fizeram, até quase os fins do século XIX, do que caranguejar os litorais africanos. Os próprios feitos de exploradores como Mungo Park, Clapperton, Lander, Caillié, Barth, Livingstone, Capelo e Ivens, ou, antes deles, o brasileiro Lacerda e Almeida, são atos limitados, que repercutiram sobretudo fora da África, atos cuja significância decorre justamente do isolamento africano.

Pela África subsaariana não passaram as grandes rotas do caravaneiro e do navegador. Nela, os contatos com culturas extracontinentais foram, até quase os nossos dias, geralmente limitados, esporádicos ou de superfície, sem nada de comparável às trocas intensas, constantes e enriquecedoras que se fizeram, na Antiguidade e na Idade Média, às margens do Mediterrâneo, na Ásia Menor e ao longo da estrada da seda.

Houve na África uma filtragem da orla dos oceanos e do deserto para o interior. Se os contatos entre africanos e homens d'além-mar se restringiram, por muito tempo, a espaçados pontos do mapa, não demoraram a entrar continente adentro os vegetais que estes trouxeram consigo, bem como as técnicas para seu aproveitamento. Tal se deu, para citar um só exemplo, com a mandioca. Levada do Brasil, difundiu-se por quase toda a África, onde a farinha e o beiju são produzidos, até hoje, pelos mesmos processos criados pelo índio sul-americano.

O Saara não impediu as caravanas, mas distanciou a África negra do Mediterrâneo. Foi uma barreira ao trânsito humano, desde o acelerar de seu ressecamento, a partir de 2000 a.C. O Nilo, que poderia ter servido de caminho de penetração, teve este papel restringido pelas cataratas que o cortam e pela dificuldade de cruzar-se a intrincada vegetação flutuante do Sudd. As altas montanhas da Etiópia estorvaram os contatos com a Península Arábica. E o litoral compacto, com raras reentrâncias e escassos portos naturais, desestimulou os navegadores.

Em algumas partes, como na Mauritània, na Somália e desde o sul de Angola até as proximidades do cabo da Boa Esperança, o oceano vai dar em litorais desérticos. Em outras, recifes, bancos de areia, restingas, mangues e fortes ondas de arrebentação dificultam o acesso às praias.

Do lado do Índico, onde há algumas boas enseadas, o regime das monções permitia que os barcos a vela de árabes e indianos fossem ter à África Oriental e dali retornassem a seus portos de origem. Já no Atlântico, os ventos impediam, por soprarem na direção do sul, que os barcos vindos da Contracosta pudessem subir para o equador e que os provenientes do

Magrebe regressassem ao ponto de partida. As embarcações que acudiam do Mediterrâneo tinham ainda de defrontar-se com as calmarias do golfo da Guiné.

Dos litorais para o planalto, o acesso faz-se — tal como ocorre no Brasil — difícil. O terreno logo se eleva. E os rios se encachoeiram, pois têm geralmente perfil em forma de escada. Somente alguns cursos d'água poderiam, aliás, servir à penetração: o Gâmbia, o Senegal, o Níger, o Zaire, o Orange, o Zambeze. Os demais correm paralelos à costa ou quase não se aprofundam no interior.

Este estava também guardado pelas florestas intrincadas; pela dura alternância, nos cerrados e savanas, entre seca e inundação; pelas enfermidades que assolavam o recém-vindo: a malária, a febre amarela, a doença do sono, as amebíases, a esquistossomose.

A África esteve, por demorados séculos, voltada para si mesma. Quase isolada.

No próprio interior do continente, onde havia melhores condições de circulação, as grandes bacias, cercadas de montanhas em anfiteatro, criaram insulamentos zonais. Algumas regiões, como o Chade e os Grandes Lagos, possuíam sistemas de drenagem particulares, não se comunicando por via fluvial com outras áreas. Eram poucos e de acanhada extensão os sistemas de caminhos.

O camelo, o asno e o cavalo eram frequentes no Sael. Nas savanas que lhe ficavam ao sul — o chamado Sudão, o Bilad al-Sudan, ou “país dos negros”, como diziam os árabes —, o burro era o animal de carga. O boi fazia a sua parte, em algumas áreas. E o cavalo era peça de montaria, na paz e na guerra, só muito raramente recebendo outro peso que não o do corpo humano. No resto da África, o transporte terrestre de bens fazia-se à cabeça das mulheres e dos homens. Viajava-se a pé. E a pé cobriam-se grandes distâncias. Mesmo no Sudão, nem todos possuíam jumentos, e muitos levavam os seus carregos à cabeça.

Junto ao oceano, nas lagoas e nos rios, o transporte era feito por canoas. Algumas delas enormes. Como as que viu, no delta do Níger, no início do século XVI, Duarte Pacheco Pereira, e assim descreveu no Esmeraldo de Situ Orbis:<sup>1</sup> “E nesta terra há as maiores almadias, todas feitas de um pau (...); e algu~as delas há tamanhas que levarão oitenta homens.” Além de inhames, vacas, cabras e carneiros.

A pequena densidade de população, na maior parte do continente, tornava-se outro fator de isolamento. Eram poucas as regiões fortemente povoadas — o Ruanda; a Ibolândia, o Iorubo e o país hauçá,<sup>b</sup> na Nigéria; o

Togo e a República do Benim; as terras dos bamiliquês, nos Camarões; os domínios dos quicuios,<sup>c</sup> no Quênia; o Buganda, em Uganda; a área axante<sup>d</sup> e o sul de Gana. Os agrupamentos humanos estavam, em geral, separados por grandes vazios demográficos, que coincidiam frequentemente com as áreas de ocupação mais difícil: as estepes ressequidas, os carrascais, as florestas cerradas. Ou com os lugares próximos a matas úmidas e sombrias, onde se multiplicava a tsé-tsé.

Sobre a extensa massa planáltica, as linhagens, os clãs, as tribos e as nações deslocaram-se lentamente, em busca de melhores solos e de pastagens menos pobres. Grande parte da história da África é o relato dessas migrações. Muitas se verificaram entre pontos distantes, embora possam ter fluído numerosas gerações entre a partida e a chegada — se é que se pode determinar onde se iniciou a viagem e se ela atingiu o seu termo. Outras foram de curto percurso, mas ficaram na lenda como feitos heroicos. Talvez porque significaram completa mudança de paisagem — da estepe ou do cerrado para faldas de montanha — e radical transformação dos hábitos de trabalho, de alimentação e de convívio.

O isolamento não impediu de todo o comércio entre povos distintos. O sal era trazido do Saara para as remotas terras do sul. O peixe seco do Logone, do Chari e do Chade chegava ao centro do Mali. A noz-de-cola, do rio Volta à Hauçalândia. Certas tribos especializavam-se na produção de determinados artefatos, que iam ser trocados em vilarejos longínquos.

Nas florestas pluviais, nos cerrados, nas savanas, nas estepes secas e nas estepes úmidas, no litoral e nos planaltos, nas depressões e nas montanhas, no Sudd e no Sael, o homem transformou a paisagem. Desbastou florestas ou nelas abriu grandes clareiras; ampliou savanas com as queimadas; impôs suas plantações, suas hortas, seus pomares, por toda parte; cultivou espécies vindas de outros continentes, a multiplicar bananais, bosques de mangueiras, matas de cajueiros, roças de cacau, mandiocais e renques de milho; alterou a superfície das terras em que vivia, para em montes postíços enterrar os seus mortos, proteger-se das enchentes, fazer seus plantios, erguer suas casas.

Os que menos afetaram o meio foram os recolhedores e caçadores. Muitas vezes, nem sequer construíam moradas permanentes. Um simples para-vento os abrigava e, nas clareiras naturais da floresta ou junto a grandes rochas e árvores da savana, reuniam-se, para os atos de fé e as decisões de grupo. Alguns eram sobretudo caçadores — como os bosquímanos ou boximanes (do sul da África), os niambos<sup>e</sup> (da fronteira entre Ruanda, Burundi e Tanzânia) e os dorobos<sup>f</sup> (das montanhas do



Quênia) —, ou coletores — como os tindigas (da Tanzânia) e os pigmeus (das florestas equatoriais) —, ou pescadores — como os budumas<sup>g</sup> (do Chade) e os tuas<sup>h</sup> (da Zâmbia). Em geral, dedicavam-se a todas essas atividades, com ênfase numa delas. E, às vezes, conheciam uma agricultura rudimentar.

Entre os agricultores, há que distinguir o das savanas do das florestas. Este a fazer abertos na mata, para o cultivo deambulante. Ou, em alguns casos, como entre os quicuios do monte Quênia e entre os gandas das praias setentrionais do lago Vitória, para as culturas permanentes. Aquele a praticar a agricultura itinerante, a rotação da terra ou o cultivo continuado. Ambos a empregar utensílios muito simples: o pau de escavar, a enxada, geralmente de cabo curto, e a pá. Somente na Etiópia foi o arado conhecido, antes da influência europeia.

Nos tempos mais antigos, predominava a agricultura deambulante. Após alguns poucos anos de cultivo, logo que o solo dava mostras de esgotamento, era ele abandonado, e ia-se buscar uma nova área para ser trabalhada. Como havia abundância de terras, o grupo humano deslocava-se facilmente para territórios ainda inexplorados, onde as primeiras colheitas mais do que recompensavam o esforço exercido em desbravar solos virgens.

Posteriormente, com o crescimento das populações, passou-se, em muitas áreas, a um sistema de utilização rotativa da terra, em torno de uma aldeia fixa. O grupo humano ocupa determinado espaço. Cultiva parte dele. Quando a fertilidade ali diminui, abandona-o por vários anos e vai lavrar a parcela adjacente, ainda intocada ou em repouso. Volta-se, muitas safras depois, ao primeiro trato, já descansado.

Desbastada a terra, procede-se à coivara. O solo, enriquecido pela cinza, é trabalhado superficialmente pela enxada. Depois, o lavrador o percorre, furando-o com o estoque, lançando a semente na escavação e cobrindo-a com o calcar do pé.

A terra que revolve e semeia é em geral pobre e perde rapidamente a fertilidade. A insolação excessiva sobre o roçado queima-lhe a matéria orgânica e mata os micro-organismos. O húmus oxida-se. As grandes chuvas lixiviam o solo. E os sais acumulam-se frequentemente no subsolo e o tornam impermeável.

As áreas de terras férteis são exceções: o grande arco do Níger, o altiplano etíope, as planícies inundáveis do alto Zambeze, as margens setentrionais e ocidentais do lago Vitória, por exemplo. Nelas tornou-se possível cultivarem-se anos a fio os mesmos terrenos. Os bananais de

Buganda são permanentes, graças aos solos vulcânicos que os alimentam. E os dos quicuios, por força da repetida adubagem.

O sistema de uso continuado da terra é, na África subsaariana, característico das regiões de bons solos, ou daquelas em que há abundância de fertilizantes, ou ainda daquelas de grande densidade demográfica.

Neste último caso, sempre que não se pode expandir o espaço cultivado, torna-se necessário aumentar-lhe a produtividade. E o aumento de produtividade da terra, ligado a técnicas de agricultura intensiva — como o emprego habitual de esterco e de restos de cozinha, para adubar o solo, a rotação de culturas e o regadio —, pode encontrar-se exatamente entre os povos mais fracos, que foram expulsos para espaços circunscritos ou neles tiveram de refugiar-se. Não podendo ter pousios suficientes ou acesso a terras novas, procuraram obter, à custa de maior trabalho, uma alta produção por unidade cultivada. Assim, por exemplo, os habitantes dos montes Mandara, na fronteira entre a Nigéria e os Camarões, desenvolveram uma agricultura intensiva e cuidadosa, em estreitos e diminutos tratos de terra, a descer da montanha em incontáveis degraus, porque não podiam ampliar a pequenina área em que foram esconder-se de vizinhos mais poderosos, grandes preadores de escravos.<sup>3</sup>

Em certas regiões desenvolveram-se técnicas bastante complexas de aproveitamento da terra. Plantava-se em degraus, para evitar a erosão. Construíam-se enormes plataformas sobre o terreno alagadiço, para nelas proceder ao cultivo. Nas áreas secas, procurava-se aproveitar ao máximo a água e estabelecer sistemas de irrigação.

Se os trabalhos são muitos, os resultados não se adivinham sempre favoráveis, num clima incerto. Cada ano, vive-se a angústia da espera das chuvas. E o que de melhor se pode desejar é que estas caiam na época própria e em quantidade adequada. Por isso, a gente da Botsuana, em vez de “bom dia!” ou “boa tarde!”, exclama frequentemente pula!, ou “chuva!”.<sup>4</sup> E o poder político, em tantas partes da África, está associado à crença de que o chefe possui o atributo de chamar e controlar as chuvas.

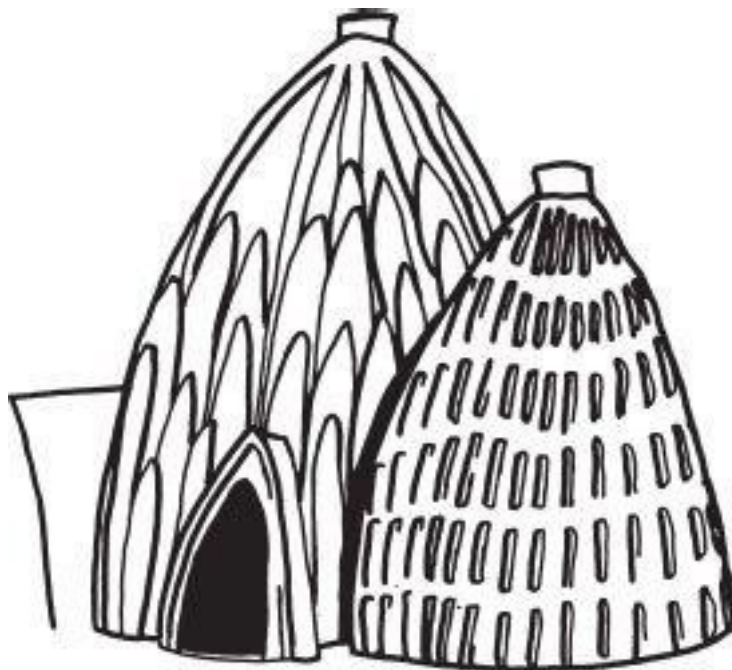
Cada região ou grupo humano tem seu cultivo predileto. Nas savanas predominam os cereais, que se armazenam em celeiros — celeiros que tomam a forma de enormes moringas de barro, com bicos ou saliências em seu bojo, para permitir o acesso à abertura, no cimo de um gargalo truncado; celeiros cilíndricos; celeiros dos mais variados formatos; celeiros tão bem construídos quanto as moradias, e igualmente importantes porque abrigam as reservas de alimentos; celeiros cujas portas, quando existem, são admiráveis obras de escultura, nas quais se traça a história mítica do

grupo — tal como ocorre entre os dogons<sup>i</sup> do Mali — ou se figuram os antepassados, para que protejam os depósitos de grãos.

Nas savanas dominam o sorgo e os milhos miúdos. O arroz ocupa terrenos na floresta e na savana, do Senegal à metade da Costa do Marfim. Para abaixo, até os Camarões, é o complexo do inhame e do dendê. No Lesoto e na Etiópia estendem-se os trigais. Por quase toda a parte, plantam-se a banana, o quiabo, as pimentas e os vegetais trazidos do Brasil — o milho, a mandioca, o ananás.

O agricultor africano era aberto às inovações. Assim como mudava de técnicas quando as circunstâncias o exigiam, acolhia com facilidade espécies vegetais que até então desconheceria, sempre que se revelassem uma boa adição à dieta costumeira ou capazes de substituir com vantagem produtos tradicionais. O milho deslocou, em algumas áreas, o sorgo, porque dava duas colheitas por ano. E a mandioca, embora menos saborosa e menos nutritiva que o inhame, instalou-se em áreas por esse dominada, por ser de mais fácil plantio e produzir o ano todo. Se o inhame pode ser guardado em celeiro por muito tempo, a mandioca se conserva na terra até o momento de ser consumida. E também é armazenada em forma de farinha.

Através das colônias persas e árabes, enquistadas nos litorais africanos do Índico, chegaram os limões, a berinjela e talvez a manga — a menos que esta só tenha vindo bem mais tarde, pelas mãos portuguesas. Através do Índico ou do norte da África, os árabes trouxeram a cana-de-açúcar e a cebola. Das Américas, e principalmente do Brasil, provieram o milho, a mandioca, o tomate, o amendoim, o tabaco, o cacau, várias espécies de feijão, o caju, o ananás, a goiaba e numerosas outras árvores frutíferas, as quais se difundiram sobretudo por intermédio dos ex-escravos brasileiros, que, de retorno à costa da África, se instalaram desde Gana até o Gabão. A presença euro-peia — primeiro, por meio do comércio, e depois, do império — fez com que se ampliassem as extensões de cultura destinadas a produtos de exportação, como o dendê, o café, o cacau, o amendoim, o caju e o sisal.



Casas musguns. República dos Camarões

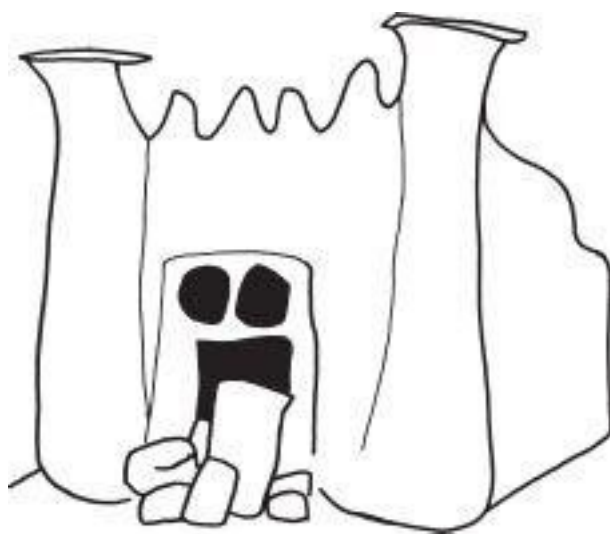
Foi, assim, o africano modificando e criando os cenários onde decorreria sua vida. Fundou aldeias, vilas e cidades, reinos e impérios. Aperfeiçoou formas arquitetônicas que vão desde as tendas baixas, de couro e esteiras, dos tuaregues até a igreja de Lalibela, na Etiópia, a emergir da pedra onde foi talhada em bloco, passando pelas cabanas de base circular com cobertura cônica de palha, pelas choupanas de risco quadrado ou retangular, pelas casas, encimadas por terraços, do Sael, pelas residências hauçás, de paredes profusamente cobertas de arabescos, pelos palácios de planta complexa e muitas vezes intrincada, pelas mesquitas de tetos em abóbada e altos minaretes erigidos de estacas.

A multiplicidade de estilos é espantosa, embora a construção se baseie em materiais pobres: o colmo, a madeira, o bambu, as palmas e o barro. Raramente, a pedra.

À profusão de modelos africanos somaram-se, nos últimos séculos, os estilos de fora: da arquitetura árabe e persa, na costa da África Índica; da árabe e berbere, nas savanas sudanesas; das quintas, solares e fortes portugueses; das habitações senhoriais dos colonos europeus nas Antilhas; das casas construídas pelos libertos que retornaram do Brasil para a África Atlântica e ali reproduziram as portas e janelas, as meias-moradas, as moradas inteiras e os sobrados barrocos e neoclássicos, adaptados, no Maranhão, em Pernambuco, na Bahia, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, às condições dos trópicos; dos edifícios concebidos modernamente na

Europa e nas Américas.

Muitas vezes, num só lugar — como nos vilarejos dogons, nas escarpas de Bandiagara, no Mali — comprimem-se, lado a lado, formas quase contraditórias. Predominam, na estrutura de quase todas as casas dogons, os paralelepípedos e os cilindros, aqui e ali surgindo as coberturas cônicas, de palha, dos celeiros. Os tetos das moradias são horizontais, em terraço. E a clareza geométrica prevalece no conjunto da paisagem. A casa do chefe-sacerdote distingue-se das outras, contudo, por sua fachada rendilhada. E os santuários, por uma quase recusa das linhas retas, a lembrarem, pela inventiva do desenho e pelas torres sinuosas, as construções de Gaudí.



Santuário dogom. Escarpas de Bandiagara. República do Mali

Também as pequenas mesquitas de Ilorin, no norte do Iorubo, na Nigéria, parecem ondular. Como as casas tradicionais dos iorubás<sup>i</sup> suas paredes acompanham os acidentes do chão e os grossos muros de barro não hesitam em inclinar-se. Nelas não há nada que seja duro ou angular. São construções que dão a impressão de macieza e dança, com as paredes retalhadas por leves formas geométricas, arcos dentados, imaginosos zigue-zagues.





Mesquita em Ilorin. Nigéria

Nessas mesquitas, as venezianas abrem-se no próprio barro das paredes. São triângulos, retângulos e losangos, em que as linhas que seriam retas se encurvam e adoçam. O vazio das janelas é muitas vezes interrompido por rústicos cilindros e falsas esferas. Todos os cantos do prédio possuem uma vocação displicente de curvas, para que linhas e volumes ondeiem, entre dengo e serenidade. A precisão da geometria rende-se ao ritmo, e há uma leveza quase luminosa nas paredes vazadas.

O interior é fresco e confortavelmente ensombreado. Como frescas e cheias de sombra eram as pequenas casas dos musguns,<sup>k</sup> do norte dos Camarões. Eles faziam, com paredes finas de barro, sem qualquer armação ou suporte de madeira, domos de secção elíptica, que podiam atingir dez metros de altura. Juntavam, ao barro, palha cortada em pedacinhos e a seiva pegajosa das acácias, e depois de amassá-lo longa e cuidadosamente, com ele, e só com ele, iam moldando as finas paredes do alto ovo, como se fossem oleiros.<sup>5</sup>

Na belíssima construção azul-acinzentada existiam apenas duas aberturas: a da porta, em forma de buraco de fechadura, e a do cimo do domo, circular, do tamanho de um prato. Esta última, só cerrada em dias de muita chuva, ajudava a arejar a casa, permitia que dela se escoasse a fumaça e deixava entrar luz suficiente para abrandar a penumbra.

Os domos, cuja superfície exterior era reforçada por relevos em forma de fuste ou de forquilha invertida, uniam-se, por breves muros, uns aos outros e compunham um anel ao redor de um pátio, no qual ficavam os depósitos de mantimentos e os cercados para os pequenos animais domésticos.

Nesse pátio passava-se a maior parte do dia. Ali, cozinhava-se, teciam-se esteiras, banhavam-se as crianças, cumpria-se a maior parte dos afazeres

domésticos. E assim era em quase toda a África, onde o convívio familiar se processava, e ainda se processa, ao ar livre, nos terreiros e nos pátios internos, ou sob a proteção das varandas.

Algumas vezes, como entre os iorubás e os edos, da Nigéria, o pátio central, quadrado ou retangular, está cercado de alpendres. Na frente do prédio há uma única porta, que dá, nas casas dos grandes, para uma varanda externa, com colunas de madeira ou de barro. Para o pátio central abrem-se os vários quartos, nos quais só se vai dormir nas noites frias e chuvosas. Durante quase todo o tempo, é nas varandas que se põem as esteiras para o sono.

Ainda que possam os palácios dos aristocratas possuir vários pátios internos, a moradia eda e iorubana apresenta uma forma compacta. Tem geralmente a aparência de ser um só prédio, mesmo quando recebeu numerosos acréscimos. É vista, contudo, como um conjunto de habitações. Tanto assim que se chama *agbo ile*, “rebanho de casas”.<sup>6</sup>

Compreende, de fato, vários lares. Pois num pequeno *agbo ile* vivem o chefe de família, suas mulheres — a cada uma das quais corresponde uma cozinha —, seus filhos, alguns parentes — talvez sua mãe, irmã ou tia — e agregados. Outrora, ali também se recolhiam os escravos domésticos.

A metáfora seria mais evidente, se se aplicasse aos grupos de pequeninas casas cilíndricas, cobertas de tetos cônicos de palha, a se comprimirem umas contra as outras, dos montes Mandara. Entra-se no conjunto por uma só porta, a da casa principal, que pertence ao cabeça da família, e depois vai-se passando de uma cabana para outra, por diminutas aberturas que as interligam, por curtos corredores ou por espaços descobertos que entre elas existem. Para o exterior, a sequência de paredes curvas não apresenta uma só janela ou vão, e se fecha sobre si mesma.

Há conjuntos de habitações familiares — ou compounds, no dizer dos ingleses — bem maiores. Como os dos grunces<sup>7</sup> do Burquina Faso. Onde podem abrigar-se o chefe da linhagem, suas mulheres, seus irmãos e esposas, seus filhos e sobrinhos com suas companheiras, seus netos e seus sobrinhos-netos, suas irmãs e suas filhas solteiras, outros parentes e agregados — cinquenta, sessenta ou setenta pessoas. Além de bois, cabras, ovelhas, aves de capoeira e xirimabos.

Quando a criação de gado é a atividade primeira do grupo, o curral ocupa importante parte do compound. Entre os herreros de Angola, por exemplo, é circular e fica no centro de uma circunferência maior. No anel assim formado dispõem-se as cubatas em domo do chefe da família, de suas várias mulheres, dos filhos e suas esposas, das crianças, dos parentes e dos

hóspedes.

Protegidos pelas próprias paredes das casas, que se colam umas às outras e não apresentam janelas nem aberturas para o exterior, por muros de barro ou, mais raramente, de pedra, ou por cercas de varas, de galhos de espinheiros, de palha ou de esteiras, e também pelas aras aos antepassados, as quais se erguem muitas vezes logo à entrada ou junto aos alojamentos do chefe da família, esses conjuntos habitacionais espalham-se, distanciados uns dos outros por duzentos, trezentos, quinhentos ou mais metros, por quase toda a África. Uma África predominantemente rural.

Alguns desses compounds são tão grandes, que parecem aldeotas. E as aldeotas, as aldeias e os vilarejos — formados por várias famílias extensas, ou por linhagens afins ou aliadas, ou por grupos de parentesco distintos entre si, que a necessidade e o interesse aproximaram — pontuam a paisagem africana, na qual a cidade é exceção e frequentemente o resultado da presença estrangeira, como as que derivaram dos entrepostos árabes e persas na costa do Índico, do comércio transaariano e do domínio colonial europeu.

Há uma região tradicionalmente bastante urbanizada: a África Ocidental. Onde já havia cidades nos últimos séculos antes de Cristo. E onde, na maioria dos casos, a vida urbana e a vida rural estão de tal modo interligadas, que mal se distinguem.

Predominam ali, esmagadoramente, as cidades pequenas. E pequeninas. Mas, mesmo nas grandes, é comum, nos meses de preparação e cultivo da terra e nas épocas de colheita, o movimento diário de seus habitantes na direção dos campos que as circundam. É neles que as famílias têm seu lugar principal de trabalho. E existem casos em que alguns membros dessas famílias vivem fora dos muros da urbe, em cabanas junto às roças, para velar constantemente por elas. E pode suceder que um indivíduo, sem deixar de considerar-se parte de determinada cidade, viva fora dela, numa fazenda a muitos quilômetros de distância, a maior parte do ano.

No interior de burgos fortificados — como Kano, Zária, Ifé, Benim e Ijebu-Ode — havia amplos tratos de terra reservados à agricultura, a fim de garantir o suprimento da cidade, em caso de guerra e sítio. Dentro das altas muralhas de terra de Kano, por exemplo, dois terços do espaço estavam, antigamente, vedados à construção e neles se plantava.<sup>7</sup> O campo ficava dentro da cidade.

E a cidade dependia inteiramente do campo. Quase todos os seus habitantes viviam da agricultura e da criação de gado. Até mesmo os



mercadores e os que se dedicavam a ofícios especializados — os ferreiros, os escultores, os oleiros, os tecelões, os herbanários, os curtidores, os carpinteiros — retiravam parte de seu sustento das terras que cultivavam.

Mas a cidade era também o mercado. Onde se trocavam os produtos locais e os que vinham de longe. Às vezes, de muito longe. Era também centro manufatureiro, com bairros reservados a cada tipo de artífice. E outros, aos estrangeiros, separados, quando numerosos, por origem. Pois a cidade geralmente não se fechava aos forâneos e cumpria um destino de ponto de encontro, diálogo e convívio.

Pelo tamanho e a aparência, é difícil distinguir-se a cidade pequena e a aldeia grande. No Iorubo, cidade era onde tinha assento um obá, um rei. Como a ilustrar a teoria<sup>8</sup> segundo a qual o agente mais importante na mudança da aldeia, com sua economia de subsistência, sua solidariedade entre famílias e seus deuses lares, para a cidade, com sua economia de trocas, a diferenciação em classes sociais e uma identidade coletiva mais abrangente do que a das linhagens, foi o rei, foi a instituição da realeza. O obá, cujo palácio ou afin ficava no centro da cidade e de cuja varanda exterior nascia o mercado, era o grande árbitro e juiz de relações sociais que se tornavam cada vez mais complexas. Sendo ele próprio um ser sagrado, impunha ao seu redor uma ordem que só se discutia quando claramente injusta, e uniformizava as crenças e as vontades.

A passagem da aldeia à cidade verificou-se à medida que a produção do grupo humano criou excedentes à pura subsistência. Isso permitiu a reserva de parte do colhido para épocas de escassez, o surgimento de certos tipos especializados de trabalho, o desdobrar do comércio e a instalação de novas estruturas sociais e de poder político. Formou-se uma classe dominante, uma aristocracia, que passou a apropriar-se desses excedentes e a forçar a sua expansão, ao mesmo tempo que chamava a si, através do rei, o controle do comércio com o exterior.

Ao se fazerem menos simples as relações entre os grupos humanos, complicaram-se também os seus laços com a terra. Esta, de modo geral, não era vista apenas como fator de produção e para uso dos contemporâneos. Era a guardiã dos mortos, a servidora dos vivos e a promessa dos vindouros. Pertencia a todos eles, no tempo e na eternidade.

Por isto, as terras que passaram de um grupo a outro não deixam de ter liames com o antigo ocupante. Nas vilas dos cotocos,<sup>9</sup> do Chade, por exemplo, há um representante dos saôs,<sup>10</sup> que os precederam na posse do território. Esse descendente dos saôs tem o título de Senhor da Terra e, sem o seu conselho, nenhuma decisão de importância pode ser tomada.

Como, por sua vez, os saôs conquistaram a região aos gueguês, respeita-se, até hoje, o título de primeiros ocupantes da terra que teriam esses pigmeus, descritos, nas tradições e nas lendas, como avermelhados e peludos. Isso explica por que os cotocos, ao desbastar um novo campo, sacrificam um frango aos gueguês e distribuem milhete às crianças.<sup>9</sup>

Muito embora, estritamente, os “senhores da terra” ou “donos da terra” sejam as divindades ou os espíritos locais, essas denominações são aplicadas aos moradores primitivos de uma região, que dela foram deslocados por imigrantes, ou que por estes foram substituídos como grupo dominador. Dá-se o título, no singular, a quem representa os antigos habitantes da área, aos quais, por terem sido dela despojados, se fazem oferendas expiatórias.

Pode o “senhor da terra” ser um sobrevivente real ou simbólico de um povo exterminado, absorvido, dominado ou marginalizado pelos adventícios; a imagem mental de uma nação mítica (muitas vezes, de gigantes ou pigmeus); um animal verdadeiro — um lagarto, um crocodilo, uma cobra — ou um bicho fantástico. Varia entre ser de carne e osso ou pura visagem, companheiro de todos os dias ou ente só encontrado ou pressentido no sonho e no medo.

Quem tenha lido *The Palm-Wine Drinkard*,<sup>10</sup> de Amos Tutuola, recordar-se-á de como, havendo o herói feito um roçado na ilha dos Espectros, um dia lhe apareceu terrível animal. Era enorme como um elefante, cabeçudo, de boca armada de dentes mais longos que espas de boi, o corpo vestido de longos cabelos. A fera, de cinco chifres na testa, entrou cerca adentro e começou a comer a plantação. O herói só superou a ameaça quando se deu conta de que a terrível besta era o “dono da terra”, furioso porque não lhe tinham sido feitos sacrifícios pelo cultivador. Este lhe ofereceu, então, alguns produtos da roça, que o animal aceitou. E, em troca, aquela espécie de grifo ofertou-lhe sementes mágicas de milho, de arroz e de quiabo, e lhe favoreceu as colheitas.

Por quase toda parte, a terra era da família, da linhagem, do clã, da aldeia, da tribo, do rei. Não tinha valor próprio, mas o do trabalho que nela se punha. Um indivíduo, uma família ou um grupo eram donos do que plantavam, dos vegetais que nasciam em seus roçados, das árvores de que cuidaram, das palmeiras cujos frutos regularmente colhiam. E detinham o usufruto da terra, enquanto dela se ocupassem.

O conselho de anciães, o chefe da aldeia ou o rei distribuíam os terrenos entre os pais de família, para que cada um cultivasse um ou mais lotes. A pluralidade de lotes, separados uns dos outros, decorria da necessidade de

serem os solos bons e maus repartidos equitativamente. Era esse o regime habitual, nas áreas onde se praticava o sistema de utilização rotativa do solo, uma vez que, após alguns anos de cultivo, um terreno devia ser mantido, por outros tantos, em repouso. Ao entrar pela primeira vez em descanso, seu detentor buscava obter novo e adicional trato de terra.

Essa alocação podia prolongar-se por muitas gerações. Herdava-se o uso da terra. A terra ficava na família.

Ao estrangeiro, de modo geral, não estava vedado obter parcelas de solo. Para isto, devia ele presentear as autoridades locais. O presente, porém, não era tido como pagamento pela terra, mas, sim, como penhor de gratidão por ter sido admitido na comunidade. Como membro da comunidade, ele tinha acesso ao solo.<sup>11</sup> Se emigrasse, a terra voltava ao grupo que a cedera, sem qualquer compensação.

Não se repartia todo o espaço sob o controle do grupo. Parte continuava sob posse coletiva e coletivamente era utilizado. Todos os que trabalhavam a terra comum recebiam porção do que ela produzia.

Em certas zonas, o controle da terra, inicialmente grupal, passou depois para as mãos do chefe ou do rei, que dela dispunham, dentro de determinados limites. Ou de modo inteiramente discricionário, como nas monarquias centralizadas do Benim (no sul da Nigéria) e do Danxomé<sup>o</sup> (no centro da atual República do Benim).

Em áreas de relativa escassez de terras agricultáveis, de alta densidade demográfica ou onde se praticava o cultivo permanente e intensivo, surgiram formas de apropriação do solo mais competitivas. Que podiam até mesmo compreender — o que era raro — a compra e a venda de terra.

Na Ibolândia (no sudeste da Nigéria) e no país dos quicuios (no Quênia), o uso do lote familiar podia ser objeto de penhora e cedido por contrato. E em Ibadan, no Iorubo, a expansão, já no século XX, de uma cultura permanente, o cacau — que não era consumido pelos locais, mas vendido pelos plantadores a intermediários que o exportavam —, alterou o regime tradicional de posse e uso do solo. Dantes, a terra era da linhagem, que a dividia entre os seus membros, para que a cultivassem. Depois, passou, na vizinhança imediata da cidade, a ser livremente vendida e comprada. Dentro de uma área de circunferência mais ampla ao redor de Ibadan, essa modificação da lei costumeira não prevaleceu abertamente, mas sob disfarce: podiam-se penhorar todos os cacauzeiros de uma roça, porém não a terra em que punham raízes<sup>12</sup> — o que, na prática e a médio prazo, significava a mesma coisa.

Só em poucos lugares existiu a propriedade privada da terra. Entre os

caras,<sup>p</sup> de uma ilha do lago Vitória, por exemplo, que praticavam agricultura permanente, associada à criação do gado. O número de reses que possuíam era limitado ao tamanho de suas terras, cuja fertilidade conseguiam preservar, graças à rotação entre campos de cultivo e campos de pasto e ao uso sistemático do estrume animal.<sup>13</sup>

Nisso de manter reduzido o rebanho de bois, os caras eram também exceção. A regra, entre os criadores de gado, é ampliar constantemente o número de animais — pois estes, mais do que bens de consumo, são bens de capital. O gado não é só meio de troca, mas de reprodução e acumulação de riqueza.

O crescimento dos rebanhos, com a conseqüente deterioração dos pastos, assim como as mudanças de clima, exigiam dos povos pastores grande mobilidade. Muitas vezes, tinham de empreender longas migrações, em busca de novas paragens onde pudessem melhor alimentar os bois e lhes dar de beber mais facilmente.

Mais frequentes e menos dramáticos eram outros deslocamentos. Como os que se processavam, todos os anos, entre o Sael e a savana, na África Ocidental, e entre o Rift Valley e o planalto, na África Oriental. Na época das chuvas, os animais eram levados da savana para o Sael, a fim de fugirem à expansão da tsé-tsé e aproveitarem o ressurgir do verdor nas margens do Saara. No estio, voltavam para a savana, em busca de bons pastos.

A transumância facilitava os contatos e o comércio entre pastores e agricultores. Trocavam-se, na savana, leite e estrume por cereais, tubérculos e cabaças. Os cultivadores, que favoreciam, na estação seca, a presença do gado em suas terras, pelo esterco que ali deixava, passavam a temê-la, quando os rebanhos cresciam em número ou chegavam à savana antes da época própria, ameaçando as colheitas. Havia ainda o temor de sedentarização dos pastores, que passariam a disputar com os agricultores o uso da terra e o acesso às águas. Daí os conflitos que entre eles frequentemente se produziam e dos quais podia resultar o deslocamento do eixo da transumância. Os pastores encaminhavam-se para outra área, normalmente próxima, e ali recomeçavam a oscilação entre o Sael e a savana.

Na África, agricultura e criação de gado são, em geral, atividades separadas. Exercidas por grupos distintos, sendo relativamente poucos os exemplos de gente entre as quais a pastorícia e o cultivo da terra têm importância semelhante ou se harmonizam, como em certas partes da Etiópia, nas montanhas do norte do Togo, na Casamansa (Senegal), na Guiné-Bissau, no Ruanda, no Burundi e nas encostas dos montes Quênia,

Kilimanjaro e Meru.

No norte do Quênia, existem tribos divididas em duas alas: uma pastoril, composta pela gente jovem, que cuida do gado; e outra, formada pelas mulheres, pelos velhos e pelas crianças, que se ocupa do cultivo da terra.<sup>14</sup>

Fundamentalmente, um povo é pastor ou agricultor. Não quer isto dizer, todavia, que uma prática exclua inteiramente a outra. O pastoralismo puro é raro. Existe, por exemplo, entre alguns grupos massais,<sup>9</sup> do Quênia e da Tanzânia. E pode até mesmo assumir aspecto de desprezo e intolerância em relação ao cultivo da terra e aos que a praticam. A regra, contudo, é que os pastores não se envergonhem de cultivar regularmente algum cereal, para suplementar suas dietas. E que não faltem, por sua vez, entre os agricultores, cabras e ovelhas. Às vezes, em bom número. Nem, aqui e ali, uma vaca, ou mais de uma, sempre que o permita a tsé-tsé.

O longo contato entre povos agrícolas e pastoris muitas vezes se resolve numa espécie de simbiose. Numa colaboração estreitíssima, sem dominadores e dominados. Embora possa também suceder que um grupo se imponha sobre o outro e forme com ele uma rígida relação de dependência. Como ocorreu no Burundi, onde os pastores tútsis<sup>r</sup> formaram uma classe militar e submeteram politicamente os bantos, os hutus,<sup>s</sup> que amanhavam a terra.

Exemplo de associação de tipo sazonal se verifica no norte da Nigéria. Ali, após a colheita, os pastores fulas<sup>t</sup> trazem o gado para comer os restolhos dos campos dos hauçás. E deixam, depois, a terra estrumada. Já entre os senufos<sup>u</sup> da Costa do Marfim e seus vizinhos fulas, a cooperação é constante: alguns agricultores ricos possuem pequenos rebanhos vacuns e os entregam aos fulas, para que deles cuidem.<sup>15</sup> Esta confissão de inabilidade no tratar com o gado aparece ainda mais patente entre os iorubás de Ibadan. Como nenhum iorubá soubesse mungir uma vaca, eram escravos fulas que disto se ocupavam.<sup>16</sup>

Nas zonas mais áridas preponderam os camelos, os cavalos e as cabras. Nas mais amenas, o boi, o asno e o carneiro. Habitualmente criados soltos no campo. Pois só alguns povos praticavam de modo sistemático a estabulagem. Como os caras do lago Vitória, os chagas<sup>v</sup> do Kilimanjaro, ou os habitantes dos montes Mandara.

Os limites da expansão dos rebanhos riscam-se, de um lado, pelo deserto, e do outro, pelas matas úmidas que abrigam a tsé-tsé. Onde esta existe, é difícil o progresso dos rebanhos, dizimados pela moléstia do sono, causada pelo tripanossoma de que a mosca é condutora.

Onde, porém, o pasto, ainda que ralo, brota e a tsé-tsé não flagela, o gado



tende a multiplicar-se. O rebanho de bois, com o acompanhamento quase tão numeroso de cabras e ovelhas, não poucas vezes era maior do que o que podia ser utilizado pelos pastores. Estes raramente abatiam os bovinos. Na maioria dos casos, só comiam a carne daqueles que morriam naturalmente, ou que eram sacrificados para fins rituais. Ou nas grandes festas.

Como o boi era um bem de capital, só era vendido em pequenos números e sempre que não ameaçasse o volume da riqueza acumulada. E por ter grande valor econômico, passou a ser prova de status, de importância e poder. Cabia a cada criador a obrigação de aumentar o rebanho, de fazer crescer o patrimônio que recebera de seus antepassados e que deixaria aos filhos. Um homem sem gado é quase um homem indigno. Um grande e belo rebanho é um prazer inigualável.

Com o gado compram-se as mulheres e se formam as famílias. Quem possuía grande número de bois podia ter muitas esposas. E muitos filhos. E dar e emprestar vacas a outros homens, para que adubassem seus campos ou iniciassem ou aumentassem os seus rebanhos. E fornecer animais para sacrifícios religiosos. E oferecer banquetes, com consumo de carne. Com tudo isso formava um grande criador o seu séquito político, estabelecia e conservava vínculos de solidariedade e gratidão. De tal forma que podia, mesmo num sistema de autoridade muito difusa, como entre os carimojongues<sup>w</sup> (da fronteira de Uganda com Quênia), fazer prevalecer sua palavra.<sup>17</sup>

Entre os cuxitas e os nilóticos da África Índica, desenvolveu-se, no curso de mais de dois milênios, o que já se chamou de “culto do gado”.<sup>18</sup> Este domina todas, ou quase todas, as esferas da vida.

O homem vive do leite e do sangue que extrai das grossas veias do pescoço das reses. Tem em alto valor ritual o esterco dos bois, mas ao mesmo tempo o usa amplamente, da mesma forma que a urina, o couro e os ossos, na vida diária. É com o gado que se ajustam casamentos, se selam amizades e se resolvem disputas. E em torno do boi gira a vida espiritual. Não se deve contar o armento, mas quem se sabe proprietário de grande rebanho usa uma insígnia para distinguir-se dos demais.

A relação entre pastor e boi é de estreita intimidade. Não só na África Índica, mas também entre povos pastores de outras regiões. Como os fulas, que raspam a cabeça, choram e se desesperam, quando uma rês morre.

Entre os nilóticos, o menino cresce com seu novilho-irmão, que o acompanha sempre, ao longo da existência. Firma-se, entre homem e animal favorito, forte identidade afetiva. Em alguns povos, como o nuer<sup>x</sup>

(do Sudão), os próprios nomes pessoais derivam do gado, recebendo o jovem designação idêntica à do boi que lhe é entregue, ao iniciar-se ritualmente na vida adulta.<sup>19</sup>

Pastores e agricultores não abandonaram a coleta de raízes, de folhas comestíveis (como os carurus), de grãos e frutos silvestres, de ovos e de mel. A atividade de recolha do que lhes era oferecido pela natureza tendia a aumentar na estação seca, quando as condições de vida pioravam e uma demora das chuvas podia traduzir-se em fome.

Era também no estio que se fazia mais propícia a caça, pois os animais afluíam para os pontos de água e os agricultores não tinham o que fazer nas lavouras. Caçava-se, porém, o ano todo, sobretudo nas florestas, onde, sendo poucos os animais domésticos, havia constante falta de carne.

Geralmente, todos caçavam. Animais pequenos e maiores. Roedores. Passarinhos. Macacos. Porcos-do-mato. Gamos. Antílopes. Com tacape, lança, arco e flecha e toda sorte de armadilhas.

Uma aldeia inteira podia ir à matança de elefantes, que encurralavam e drogavam, antes que os caçadores contra eles atirassem, do alto das árvores.<sup>v</sup> Pois a tarefa de enfrentar os grandes animais — o elefante, o leopardo, o búfalo, o rinoceronte, a pantera, o leão — cabia a um pequeno grupo de homens que exerciam primordialmente a caça e que gozavam de imenso prestígio, pela coragem pessoal, pela habilidade no uso das armas, pela intimidade com a natureza, pelo conhecimento das manhas dos animais, pela ciência que tinham das ervas curativas e do fechamento de corpo.

Quase todos os povos do litoral ou moradores às margens de rios ou de lagos dedicam-se à pesca. Como atividade supletiva da agricultura ou do pastoreio. Ou como principal modo de vida. Neste último caso, estavam os budumas do Chade, os ijós<sup>z</sup> do delta do Níger, os sorcos ou bozos,<sup>aa</sup> que vivem no grande arco do mesmo rio, os tongas<sup>bb</sup> do Zambeze, os bijagós<sup>cc</sup> da Guiné-Bissau, os tuas da Zâmbia, os fantes<sup>dd</sup> do atual Gana, os songolôs<sup>ee</sup> do rio Zaire.

Pesca-se com anzol, arpão, rede de arrasto, puçá, tarrafa e armadilhas, em alguns lugares. Como em Ganvié, no lago Nokwé, no sul da República do Benim.

Ali vivem, em casas de madeira, bambu e palha, sustentadas por palafitas, os assuvies,<sup>ff</sup> que se dedicam à pesca e ao defumo do peixe. Ruas, becos e praças são de água, e não se vai de um sítio a outro senão de canoa ou a nado. Nas proximidades da aldeia, constroem os assuvies amplos círculos de estacas fincadas no fundo do lago, a criar assim refúgios

artificiais para os peixes. Cercam, algum tempo mais tarde, o espaço circular com redes, retiram as estacas e capturam os peixes.

A técnica era bastante difundida. No fim do século XIX, Mary Kingsley<sup>21</sup> viu-a ser utilizada no Gabão, com alguma diferença: em vez de cercarem a paliçada com redes, os pescadores entraram no tapume circular e apanharam o peixe com cestos. Presenciou também um outro processo, idêntico ao de pesca com timbó, do índio brasileiro. Esmagam-se certas ervas narcotizantes, que são lançadas nas lagoas ou nos remansos dos rios. Os peixes, entorpecidos, boiam e são recolhidos com facilidade.<sup>22</sup>

O pescado, seco ou defumado, constituiu-se num dos itens mais importantes do comércio interafricano. Juntamente com o sal, o cobre, o ferro e o ouro — este último exportado em grande parte para fora do continente, pelos portos do Saara, do Índico e, mais tarde, do Atlântico.

Havia carência de sal em quase toda a África. O sal era tão raro em algumas partes da savana sudanesa, que chegava a ser trocado por igual peso de ouro. Em certos lugares — como Aulil, no sul da Mauritânia, Bilma, Taoudeni e Tagaza, no Saara, Idjil, no sul do Marrocos, e, em menor escala, Manga, no Bornu (Nigéria) — a principal ou única atividade econômica era a extração do sal. Pela lixiviação dos solos salinos, em Aulil e Bilma. Pelo corte em blocos do sal encontrado em estado sólido, em Idjil, Taoudeni, Tagaza e Manga.

Quando Ibn Batuta chegou a Tagaza em 1352, viu uma cidade construída de sal, com peles de camelo a servirem de teto.<sup>23</sup> Pois o sal ali era pedra, como se observou no Manuscrito “Valentim Fernandes”,<sup>24</sup> um século depois. Os dois autores denunciavam uma cidade sem relva e sem árvores, e com um único poço d’água, que às vezes secava.

Esses estabelecimentos do deserto viviam do sal, cujo comércio os tuaregues controlavam. E se, em alguns deles, as casas e as mesquitas não se construíram com o mesmo material que em Tagaza, ergueram-se com tijolos de barro saturados de sal, como em Bilma, e ficaram sujeitas a se desmanchar parcialmente, quando, de raro em raro, chove.

Obtinha-se sal, na costa, pela evaporação da água do mar. Das águas fortemente salobras de fontes (como as de Uvinza, na Tanzânia) e de lagoas e pântanos, em vários pontos do interior. Em muitas partes, o sal provinha da queima de folhas e raízes de algumas árvores, sobretudo dos mangues. Punha-se a cinza de molho, retirava-se a água e submetia-se esta à evaporação.<sup>25</sup>

Ao contrário do sal, que era escasso, o ferro se encontrava por todo canto. No próprio laterito, ou crosta ferruginosa dos solos tropicais.



Praticamente cada aldeia possuía o seu ferreiro. E extraía seu minério. Havia, contudo, áreas em que o ferro era mais abundante ou de melhor qualidade — Méroe, no Sudão, os montes Mandara, na fronteira nigerocamaronense, Bomvu, na Suazilândia, Tureta, no noroeste da Nigéria, os montes Pare, no norte da Tanzânia — e que se transformaram, por isso, em centros de mineração e fundição. Para algumas delas vinha gente de longe recolher o minério e trabalhá-lo.

Tinha-se o cobre por metal tão precioso quanto o ouro. Ou mais precioso do que o ouro, em grande parte da África. Sua demanda era quase insaciável. E via-se acudida principalmente pelas minas existentes em Dkra (talvez Nioro, no atual Mali<sup>26</sup>), em Takedda (provavelmente a cidade que hoje se chama Azelik, no Níger), no norte da Zâmbia, no baixo Zaire e no Chaba ou Catanga.

O ouro era de aluvião, ou provinha de minas que podiam ser bastante profundas. As mais famosas zonas produtoras foram a Núbia, Bambuk (nos limites do Senegal com o Mali), Buré (na Guiné-Conacri), Lobi (sobre o rio Volta Negro), o país dos axantes (no atual Gana) e o planalto oriental de Zimbabuê.

Retiravam-se do chão outros minérios, como o chumbo e o estanho. Trabalhavam-se as rochas duras e as moles. Para fazer corantes e cosméticos. Para produzir pontas de flecha e de lança, machados, raspadeiras, gamelas e outros recipientes domésticos. Para fabricar o vidro, como em Ifé na primeira metade do segundo milênio de nossa era, e no vidro moldar contas multicores, a fim de compor colares, cintos, pulseiras e até mesmo as coroas dos reis iorubanos, com suas franjas a cair por sobre o rosto. Faziam-se, de ferro, armas, enxadas, machados, enxós. E de cobre, ouro, estanho e ligas como o bronze e o latão, os mais variados objetos e ornamentos.

A cerâmica era produzida por quase toda parte, com enorme riqueza de texturas, formas, ornamentação e colorido. As cabaças, que serviam para guardar água, leite, cereais e também coisas miúdas, recebiam frequentemente profusa decoração. Eram gravadas, pintadas e enceradas.

De madeira faziam-se vigas de sustentação das casas, portas e colunas (muitas vezes ricamente esculpidas), canoas, pilões, bandejas, vasos, colheres, bastões de cerimônia, pentes e toda sorte de objetos utilitários.

Havia gente especializada nesses ofícios. E também em produzir cestaria, esteiras, chapéus, tetos de palha. Em fazer sabão. Em trabalhar o marfim. E o couro. Em curti-lo, tingi-lo e com ele fabricar selas, arreios, sandálias, escudos, bainhas para armas brancas, vestimentas, almofadas, tendas e o

que mais. A Hauçalândia foi grande exportadora de couro, e parte substancial da pele de cabra ou carneiro conhecida na Europa por marroquim — uma pele de alta qualidade, suave, flexível, amoldável — saía das cidades hauças e, desde a Idade Média, atravessava o Saara e o Mediterrâneo.

Faziam-se panos de entrecasca das árvores. Teciam-se a ráfia, a lã e o algodão. Em alguns poucos lugares, conhecia-se a seda.

Onde se implantou a prática da tecelagem, a tendência era para que houvesse teares em quase todas as casas. Teares em geral estreitos, dos quais saía uma tira de fazenda, que se ia juntar a outras tiras semelhantes, para formar o pano. Na África Ocidental, um pano forte, grosso, durável, bonito. Que era objeto de comércio interafricano. E exportado para fora do continente. Desde o século XII, para a Europa, onde as palavras mandingas bouracan e bougran designavam certo tipo de fazenda.<sup>27</sup> Desde o século XVI, para o Brasil e outras partes do continente americano, onde a escravidão criou amplo mercado para os tecidos da África Atlântica.

Ao iniciar-se o Novecentos, Nina Rodrigues<sup>28</sup> observava que as negras crioulas (isto é, nascidas no Brasil), fossem livres ou escravas, pobres ou ricas, adotavam e conservavam os vestuários de origem africana, nos quais tinha realce o pano da costa, “espécie de comprido xale quadrangular, de grosso tecido de algodão, importado da África”. Frequentemente do Iorubo, de onde deriva, com várias outras influências que a tornam exemplo de síntese aculturativa,<sup>29</sup> a roupa tradicional da baiana, traje simbólico da brasileira.

A fiação e a tecelagem faziam-se em casa. No agbo ile iorubano. No compound, ou conjunto de habitações de uma família. Na intimidade criada pelo muro ou pela cerca. Bem como em oficinas familiares. Nisso não se distinguia das outras atividades manufactureiras, todas de pequena escala, baseadas na mão de obra doméstica.

Num só compound iorubano, hauçá, tive,<sup>gg</sup> nupe,<sup>hh</sup> igbirra,<sup>ii</sup> jukum<sup>jj</sup> ou canúri,<sup>kk</sup> o número de teares existentes podia alcançar a meia dúzia e até mesmo ultrapassar a dezena.<sup>30</sup> Produzia-se boa quantidade de pano. E isto que se dava na Nigéria tinha correspondência em muitas outras áreas da África Ocidental — entre os axantes e os mandingas,<sup>ll</sup> por exemplo —, de forma que não era raro haver troca, nos mercados, de tipos de tecidos de diferentes regiões e etnias.

Nem todos os povos, porém, conheciam ou praticavam a tecelagem. Nem todos sabiam trabalhar o cobre e o ouro, ou obter o bronze e o latão. Nem todos manejavam o couro com a mesma perícia. Nuns lugares, homens e

mulheres fiavam e teciam; noutros, só mulheres. Entre alguns grupos, a olaria é atividade exclusivamente feminina; em outros, divide-se com o homem. Aqui, preza-se o ferreiro, que é tido como participante dos mistérios do mundo; ali, é marginalizado por impuro. Pois a África é rica em diversidade, fraciona-se em incontáveis culturas e fala numerosíssimos idiomas.

Calcula-se que existam na África cerca de 1.250 línguas diferentes. Se se adotar, no entanto, um critério em que se tenham por idiomas distintos aqueles que seus falantes assim o considerem — como sucede na Europa com o sueco, o dinamarquês e o norueguês, que podem, por outro método, ser classificados como uma só língua —, o número sobe para 2.050.<sup>31</sup>

Alguns desses idiomas, como o hauçá, são falados por dezenas de milhões de pessoas e numa área geográfica extensíssima. Outros, por uns poucos milhares e num perímetro que mal abarca algumas centenas ou dezenas de quilômetros quadrados. O tuda cobre vasta zona do Sael e do Saara, mas só porque neste vazio se movem os pequenos grupos de nômades que da língua se valem. E dá-se o caso, em certas regiões montanhosas, de comprimir-se em espaço relativamente restrito enorme quantidade de gente que se expressa no mesmo idioma.

A pequena distância, existem grupos que falam línguas inteiramente distintas. No meio de ampla área de homogeneidade linguística, pode haver um ou mais pequenos bolsões de dessemelhança. E nas regiões de refúgio, como as montanhas, o desenho da distribuição dos idiomas pode apresentar o aspecto de mosaico. Assim é nas terras altas do Togo e dos Camarões, no planalto de Jos (na Nigéria) e no altiplano da Etiópia Ocidental.

Desde o século XIX, procura-se sistematizar esta espécie de Babel, dar-lhe uma organização lógica e estabelecer os parentescos entre as diversas línguas, agrupando em famílias as que parecem possuir origem comum e apresentam formas ou estruturas semelhantes.

Das várias classificações, duas tiveram boa fortuna: a nascida dos trabalhos de C. Meinhof e de D. Westermann, no início do século XX, e difundida por Alice Werner<sup>32</sup> e pelo próprio Westermann;<sup>33</sup> e a de Joseph H. Greenberg, que na prática substituiu aquela. A classificação de Greenberg, apresentada pela primeira vez em 1949 e 1950, tomou nova feição em 1963.<sup>34</sup>

Tanto a classificação de Westermann quanto a de Greenberg foram amplamente aceitas. E ambas receberam, desde o momento em que foram formuladas, enorme quantidade de reparos e críticas. O que mostra a quase

insuperável dificuldade da tarefa.

Segundo a primeira classificação, haveria basicamente na África cinco grandes grupos de línguas: o semítico, o camítico, o sudanês, o banto e o sã (ou san). Greenberg substituiu essa primeira grande chave do esquema por outra, com apenas quatro famílias: a afro-asiática, a níger-cordofaniana, a nilo-saariana e a khoisan ou coissã.<sup>35</sup>

A família afro-asiática, ou camito-semítica, domina todo o norte e o Chifre da África, além de possuir uma cunha que avança, pelo interior, na direção do sul, até o centro da Tanzânia. Ela se divide nos seguintes ramos: berbere, egípcio antigo, semítico, cuxita e chádico.

Ao ramo berbere pertencem o berbere propriamente dito e as línguas tuaregues, sendo possível que nele também se incluíssem o líbio antigo e o guanche, que se falava nas Canárias.

Do ramo semítico, fazem parte o árabe e vários idiomas da Etiópia (como o tigrina, o tigrê, o gueze ou geêz, o amárico, o gurague, o argoba, o gafate e o harari). Há quem nele inclua o berbere, que não seria um ramo próprio da família afro-asiática, mas uma língua irmã do árabe.

O cuxita abrange numerosíssimas línguas e se subdivide em cuxita setentrional (o beja), central (o agô ou agaw), oriental (o somali, o gala, o afar, o saho, o boni, o sidamo etc.), meridional (o burungi, o goroa, o alaua, o asu, o sanie e outras falas do interior da Tanzânia) e ocidental — que alguns têm por ramo destacado do afro-asiático (aribama, maji, nao, cafa, gimira, ometo etc.).

O quinto ramo da família afro-asiática é o chádico, no qual se agrupam o hauçá, o cotoco, o bauchi, o musgu, o mandara-gamergu, o gabere e numerosíssimas outras falas.

Imenso é o esgalhar da família níger-cordofaniana.

Há um ramo pequeno, o das línguas cordofanianas propriamente ditas, que abrange vários idiomas falados por pouca gente, nas montanhas do Cordofã, no Sudão. E um ramo enorme, que mais parece o tronco, o níger-congo, a dividir-se em forquilhas: para um lado, saem os galhos das línguas mandes, e para o outro, os dos demais idiomas.

Nas línguas mandes ou mandingas incluem-se o süssu-ialunca, o soninquê, o vai-cono, o maninca-bambara-diula, o mande-bande, o loco e o lomo, a formarem o subgrupo de noroeste; e o mano, o dã, o guro, o tura, o samo, o bisa e o busa, a comporem o subgrupo do sudeste.

Os demais idiomas níger-congos, que cobrem quase a metade da África, são classificados em cinco ramos: o oeste-atlântico, o gur ou voltense, o cua (ou kwa), o benué-congo e o adamaua oriental.

O ramo oeste-atlântico subdivide-se, por sua vez, em três sub-ramos: o do norte (fula, serere, jalofo, noon, diola, balante, tenda, beafada, pajade, banhum, nalu etc.), o do sul (sua, tene-baga, xerbrocrim, quisi, gola, limba, para citar algumas línguas) e o bijagó.

O ramo gur ou voltense compreende o grunce ou gurúnsi, o moregurma, o tamari, o borgu ou bariba, o lobiri, o senufo, o seme e o dogom, entre outros idiomas.

No cua integram-se o cru (kru), o cua ocidental (ou ewe-akan com o evé ou ewe, o fom, o axante, o fante, o gã), o iorubá, o igala, o nupe, o edo, o idoma, o ibo e o ijó.

O adamaua engloba numerosas pequenas línguas do Burquina Faso e do norte dos Camarões e dois idiomas mais importantes, o beia (gbeya) e o zande.

Muitíssimo mais frondoso é o benué-congo. Nele se distinguem quatro sub-ramos: o do planalto, o jucunoide, o do rio Cross e o bantoide.

No do planalto incluem-se mais de cem falas diferentes. Vizinhas umas das outras, como no planalto de Jos, na área de Kafanchan e em torno de Kontagora, sempre na Nigéria.

O sub-ramo jucunoide abraça o jucum, o cutebe e o ambembe. E o do rio Cross, além de um grande número de idiomas praticados por pequenos grupos, o efique, o ibíbio, o ogoni e o oron.

O último sub-ramo do benué-congo é enorme. Bem se assemelha a esses esgalhos de cajazeira, que criam raízes, ao tocar o solo, e sobem como novas árvores. O bantoide, com efeito, abarca não apenas o tive e vários idiomas menores do curso médio do rio Benué, mas todo o inumerável grupo das línguas bantas, que, divididas em banto ocidental (duala, quicongo, quimbundo, umbundo, luba-cassai, luba-catanga, herrero e muitas mais) e banto oriental (quicuio, ganda, nioro, rúndi, suaíli, iaô, bamba, venda, soto, xosa, zulu etc.), cobrem a África, dos Camarões a oeste e do Quênia a leste, até o extremo sul do continente, com exceção das áreas onde prevalecem os idiomas da família khoisan.

Tão numerosas são as línguas bantas, tão amplo o território por onde se estendem, tão enorme a conta das gentes que as falam, que sua inclusão no sub-ramo bantoide do ramo benué-congo tem sido contestada. Malcolm Guthrie<sup>36</sup> as tem por geneticamente separadas do ramo níger-congo. Como uma família independente, tal como estava em Westermann.

A terceira família da classificação de Greenberg é a nilo-saariana. Ela ocupa o vale superior do Nilo, parte do Saara e do Sudão Orientais e a grande curva do Níger, onde outrora ficava o espinhaço do império de

Songai. E assim se subdivide: songai, saariano (canúri-canembu, teda-daza, zagaua, berti), mabã, furiã, comã e chari-nilo.

O grupo chari-nilo compreende o berta, o cunama, o sudanês central (o bongo-bagirmi, o craixe [kreish], o moru-madi, o mangbetu, o lendu etc.) e o sudanês oriental. Este último reparte-se em núbio, murle-didinga, barea ingassana, niiama-afiti, temeín, merarit, dagu niangija, teuso (ique ou ik) e nilótico. Por seu turno, o nilótico divide-se em três subgrupos: o ocidental (burum, luo, dinca-nuer), o oriental (bari, caramojongue, teso, turcana, massai) e o meridional (nandi, suque, tatoga).

Por fim, a quarta e última família: a coissã (khoisan), em que se reúnem as línguas que possuem cliques entre as consoantes. São três os seus ramos: o hadza, o sandaue e o coissã sul-africano. O hadza e o sandaue são idiomas de grupos recolectores e caçadores da Tanzânia. O coissã sul-africano, falado por bosquímanos e hotentotes, subdivide-se em coissã do norte (línguas sãs), do centro (naron, cói-cói ou khoi-khoi, kiechware) e do sul (com grande número de pequenas falas).

A esse quadro há que acrescentar: o malgaxe, língua malaio-polinésia, trazida pelos indonésios que ocuparam, faz muitos séculos, Madagáscar; o africâner, aparentado ao neerlandês, desenvolvido pelos colonos brancos da África do Sul; e o português, que, até começos do Oitocentos, era a língua franca nos portos da África Atlântica — contaminando com seu vocabulário idiomas como o urrobo e o itsequíri — e corrente em algumas cidades da África Índica, tornando-se depois o idioma oficial das colônias lusitanas — tal qual ocorreu, após a partilha do continente africano, nos territórios sob domínio europeu, com o francês, o inglês, o alemão e o espanhol. Na Contracosta, os imigrantes trazidos da Índia e do Paquistão mantiveram, dentro de suas comunidades, as falas maternas.

Além disso, das línguas coloniais europeias surgiram vários crioulos, o vernáculo de muita gente. Assim, para ficar em poucos exemplos, o crioulo da Guiné-Bissau e os de Cabo Verde, e o krio, de Freetown, na Serra Leoa.

Muitos africanos falavam mais de uma língua: a de casa e a de um ou mais grupos vizinhos. Ou ainda um idioma de ligação, que se impunha numa determinada área, como o jalofo no Senegal e o canúri no lago Chade, ou em toda uma vasta região, como o suaíli, na Costa Índica, o mandinga e, mais recentemente, o hauçá, no Sudão Ocidental. Esse papel de língua franca passou, em nossos dias, a ser também exercido pelo francês, o inglês, o português e o espanhol.

A necessidade de entender-se em mais de um idioma nascia sobretudo do comércio. Não por acaso as línguas francas foram falas de mercadores.



De gente que viajava constantemente, a trocar produtos entre uma região e outra. Para os que ficavam em seus compounds e em suas aldeotas, o mundo se restringia a uma circunferência de poucas dezenas de quilômetros de raio — de umas poucas centenas, em algum caso. Conheciam-se uns vilarejos vizinhos, frequentava-se o mercado mais próximo, ia-se às vezes buscar noiva numa terra mais adiante.

Nas roças, nas aldeias e nas cidades de grande parte da África contavam-se, todos os anos, angustiadamente, os dias de seca. Quando estes se estendiam, era sinal de fome. Se excetuarmos as comunidades que habitavam certas zonas privilegiadas — Buganda, Ruanda, Burundi, o sul da Nigéria, o litoral de Gana, por exemplo —, poucas tinham a certeza de comida farta durante o correr de todos os meses. Dois ou três anos de pluviosidade insuficiente, nas campinas, nas savanas e nos cerrados, tinham efeitos em tudo semelhantes aos da seca no nordeste do Brasil. A terra esturricava. Os animais morriam em grande número. Os homens, também.

Não faltavam — ali como no resto do mundo — outros flagelos: as inundações, as nuvens de gafanhotos, os bandos de aves tão densos quanto os de avoantes, as pestes vegetais, as enfermidades animais, as contendas, as guerras. E as razias dos preadores de escravos.

Foi enorme e impiedosa a sangria que o tráfico de vidas humanas impôs à África. E não apenas a partir do século XVI, com a colonização das Américas, para onde se transplantaram multidões de africanos. Os números exatos da maior de todas as migrações forçadas da história, “ninguém os sabe e nunca os saberá”, como afirmou Basil Davidson.<sup>37</sup> É possível, entretanto, tentar aproximações. Como as feitas no fim do século XIX e que encontraram eco em Oliveira Martins:<sup>38</sup> vinte milhões de cativos. Ou como as estimativas de Philip D. Curtin, num livro famoso,<sup>39</sup> que reabriu a discussão do assunto: 9.566.100 escravos. Ou como as de outros, antes e depois: 14.650.000;<sup>40</sup> 13.392.000;<sup>41</sup> 11.345.000;<sup>42</sup> 9.778.500<sup>43</sup>; entre 9.600.000 e 10.800.000.<sup>44</sup> Não seriam menores os números dos levados para a África do Norte, o Oriente Médio e a Arábia, mas num período de 13 séculos.

Os estragos do tráfico foram, porém, incomensuravelmente mais dramáticos do que essas estimativas. Basta lembrar que o preço de cada escravo vendido em terras do Islame ou desembarcado nas Américas era o de vários seres humanos, que morriam nos ataques armados, nas caminhadas do interior para o Sael e para a costa, na espera junto aos caravançarás e aos portos e na viagem através do Saara, do mar Vermelho,

do Índico e do Atlântico. O comércio negreiro desorganizou muitas sociedades africanas, afetou-lhes a produção, corrompeu lealdades, tradições e princípios, partiu linhagens e famílias, disseminou continente afora a insegurança e o medo.

A expectativa de vida devia ser, por quase toda a África, muito baixa. Como na Europa, até praticamente o século XIX. Poucas crianças atingiam a adolescência. Poucos adolescentes, a maturidade. E raros chegavam à velhice. A malária, a doença do sono, a febre amarela, o verme da Guiné, a xistossomose, a cegueira dos rios, os parasitas intestinais, o tétano e numerosas outras enfermidades eram generalizadas. A essas doenças acrescentaram-se, após o século XVI, outras tantas, de proveniência europeia, como a tuberculose, o tifo e a varíola.

Viver de pouco e com pouco — esta a regra na África, onde a pobreza dos palácios e das casas dos deuses dá bem ideia da extrema simplicidade da residência do homem comum.

O meio áspero e ingrato não impediu, contudo, que o africano visse o mundo com aguda percepção; que se adaptasse ao ambiente que o cercava e o procurasse dominar e melhorar; que desbravasse novas terras; que construísse obras de arte de profunda síntese emotiva e intensa verdade; que criasse sistemas de solidariedade e apoio, de injustiça e opressão; que fosse senhor ou servo de impérios; que encontrasse consolo para as calamidades e a indigência, para a inundação e a seca, para o medo e o silêncio, para o abrasado ermo e o desamparo da noite, para as deformações do corpo e as mortes na infância, não apenas no convívio com os deuses, mas também num sentimento de profunda coesão entre os homens e o mundo, que faz com que cada um deles participe, com seus ancestrais e descendentes, de uma forma a um só tempo coletiva e individual de eternidade.





## A pré-história

No livro *A descendência do homem e a seleção sexual*, publicado em 1871, Charles Darwin escreveu o seguinte: “Em cada grande região do mundo, os mamíferos existentes relacionam-se de modo estreito com as espécies extintas da mesma área. É provável, portanto, que a África tenha sido, no passado, habitada por macacos extintos intimamente ligados ao gorila e ao chimpanzé; e, como estas duas espécies são hoje as mais afins do homem, é mais provável que nossos primitivos ancestrais vivessem no continente africano do que em qualquer outro lugar.”

A intuição de Darwin parece estar a ser confirmada pelos achados científicos, que cada vez mais apontam para a África ao sul do Saara como a região onde surgiu o homem, o animal fazedor de instrumentos.

Nada se conhece ao certo sobre o ancestral comum do homem e dos grandes macacos. Presume-se, no entanto, que tenha sido um pequeno primata, do qual os mais antigos restos foram encontrados na África, na depressão de Fayum (no norte do Egito, a oeste do Cairo), em sedimentos do Oligocênio, datados de 36 a 23 milhões de anos. O *Aegyptopithecus zeuxis* — este o nome que lhe deram — teria sido um animal arborícola, quadrúpede, dotado de cauda, características que predominariam nas várias formas posteriores da subfamília, descobertas na África Índica e datáveis do Mioceno.

Nestes possíveis parentes, a que chamamos *Dryopithecus*, notam-se, porém, algumas modificações na estrutura óssea, as quais sugerem terem eles usado os membros posteriores como braços, ainda que caminhassem de quatro. Imagina-se que tenham, num longuíssimo período de ressecamento climático, começado a descer das árvores para o solo.

Isso teria ocorrido com o *Dryopithecus africanus* (ou Procônsul), achado pelo dr. Louis S.B. Leakey, em 1948, na ilha de Rusinga, no lago Vitória. O Procônsul — cuja fisionomia era mais vertical que a de todos os outros antropoides, e que possuía um maxilar próximo, por sua altura, ao queixo humano — teria vivido há uns 25 milhões de anos, nas matas ciliares e nas

savanas, enquanto seu parente mais robusto, o *Dryopithecus major*, ocuparia as florestas nas encostas dos vulcões.

O mesmo dr. Leakey descobriria, em 1961, em depósitos do Mioceno, datados de 14 milhões de anos, alguns poucos vestígios — pedaços do maxilar superior e dois dentes isolados — de um outro animal extinto, a que deu o nome de *Kenyapithecus wickeri*. Não apresentavam esses achados, feitos em Fort Ternan (no Quênia), o que os distinguisse do *Ramapithecus punjabicus*, desenterrado, 25 anos antes, na Índia e no Paquistão. Estava-se diante de membros extintos da superfamília Hominoidea, a que pertencem atualmente os homens e os macacos antropoides (Pongidae).

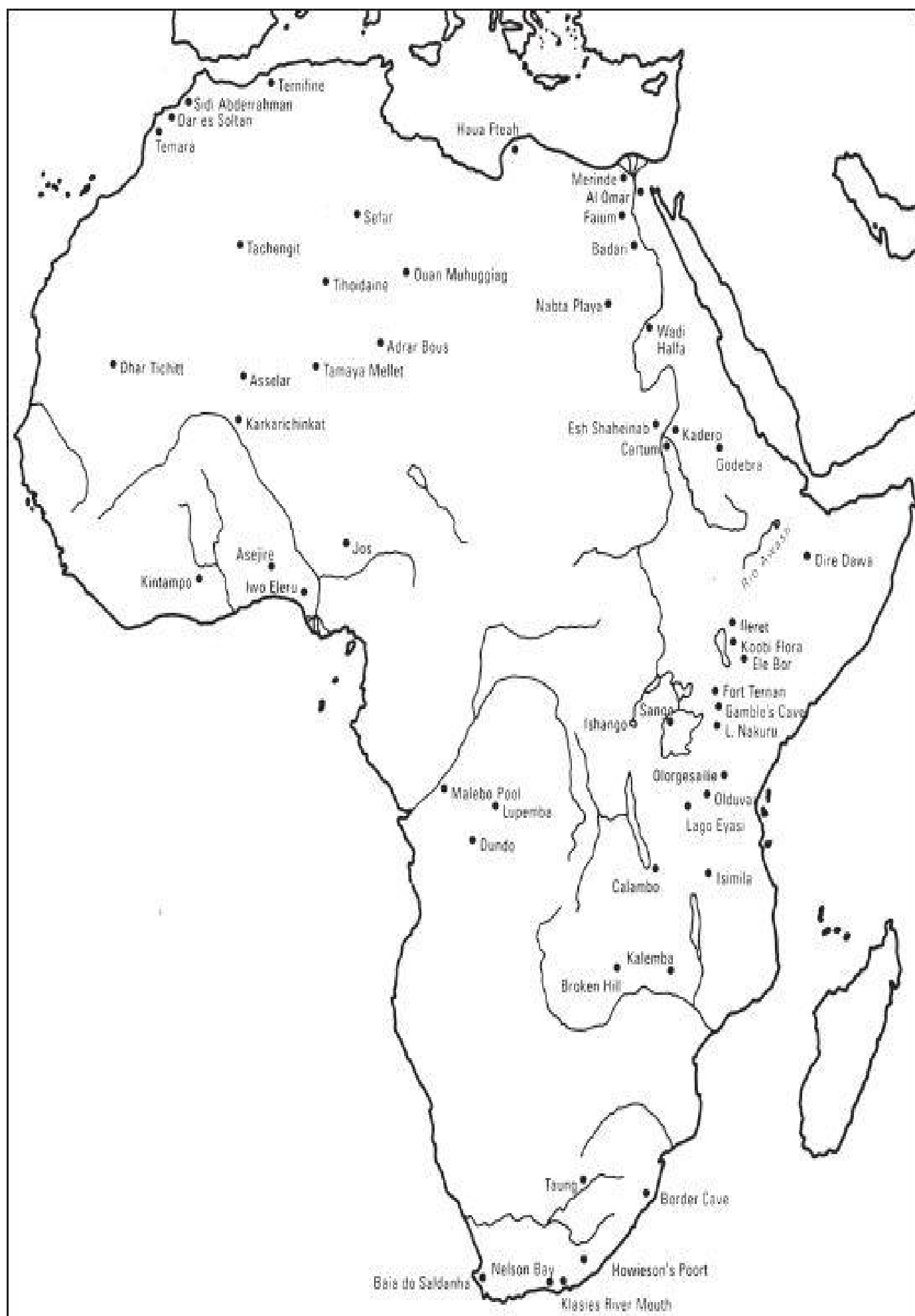
Posteriormente, descobriram-se outros exemplares de *Ramapithecus* na China, na Turquia e na Hungria, a testemunhar quão ampla era sua disseminação no Velho Mundo. O seu hábitat era a savana arborizada próxima aos rios e à margem dos lagos, mas não se sabe se era quadrúpede ou bípede, se era arborícola ou se vivia, na maior parte do tempo, no chão.

Aventurou-se, a partir da análise da face e dos dentes do *Ramapithecus* — apresentava, por exemplo, forte redução dos caninos — ter sido ele um homínídeo. O que foi fortemente refutado e continua a ser objeto de debate.

O que não se discute é que a África Índica foi, no Mioceno e no Plioceno, importante centro de evolução dos primatas. Ao iniciar-se o Pleistoceno, suas savanas e as da parte meridional do continente abrigavam várias formas homínidas, os australopitecos. Eles devem ter surgido faz uns sete ou seis milhões de anos.<sup>1</sup> Quando menos, há uns quatro e meio milhões.<sup>2</sup> E seus restos só se encontraram, até agora, na Etiópia, na África Índica e na África Meridional.

Afirma-se que andavam eretos sobre dois pés. E que a cabeça se colocava centralmente na coluna vertebral. Embora haja quem pense que não caminhavam direitos como os homens, nem de quatro, à maneira dos chimpanzés, nem se balançavam de árvore em árvore, tal qual o gibão, e que teriam sido únicos em sua maneira de andar, de mover-se e de ser,<sup>3</sup> a bipedalidade dos australopitecos é geralmente reconhecida. Pelo menos, é para isto que apontam as pisadas descobertas por Mary Leakey em Laetoli, na margem setentrional do lago Eyasi (no norte da Tanzânia). Ali, sobre um tufo vulcânico de uns três milhões e oitocentos mil anos, preservaram-se, por quase 25m, as trilhas deixadas por dois homínidas.<sup>4</sup> As pegadas são caracteristicamente humanas, na forma e disposição do grande artelho e do arco médio longitudinal, bem como no desenho e peso do calcanhar. Quem deixou os rastros tinha a postura ereta e caminhava com os dois pés.<sup>5</sup> A

bipedalidade, aliás, é o que isolaria os australopitecos em importância, uma vez que a distinção mais nítida entre os antropoides africanos e o homem é a maneira como andamos, e o fato central que nos explica, a mudança da locomoção quadrúpede para a bípede, com a qual se libertam os braços e as mãos.



A dentadura dos australopitecos era basicamente do tipo humano: ainda que os molares fossem grandes e primitivos, os caninos e pré-molares já estavam reduzidos. A cabeça apresentava testa. Mas o cérebro era pequenino, mais próximo ao do gorila do que ao do homem: entre 428 e 550cm<sup>3</sup>.

O primeiro australopiteco foi localizado por Raymond A. Dart, em 1924, em Taung, na África do Sul. Desde então, descobriram-se várias centenas de espécimes, classificados geralmente — são grandes as divergências sobre a taxionomia dos australopitecos — em dois gêneros: um, franzino e baixo, com cerca de 1,25 a 1,40m de altura e peso estimado entre 25 e 45kg, o *Australopithecus gracilis*; e outro, mais alto, com quase 1,60m e, mais corpulento, seus 35 a 68kg, caracterizado por uma crista óssea a correr desde a frente até a parte posterior do crânio, o *Australopithecus robustus*.

Consideram-se do primeiro gênero as mais antigas espécies de australopitecos reveladas até agora, e morfologicamente as mais primitivas no rosto e na dentadura. Tinha apenas entre 90cm e 1,25m o *Australopithecus ramidus* (ou *Ardipithecus*), revelado por Tim White em 1994. Esse homínida deve ter vivido na floresta que então cobria a região de Aramis, ao nordeste de Adis Abeba, há uns quatro milhões e quatrocentos mil anos. Um pouco maiores seriam o *Australopithecus anamensis*, datado de quatro milhões e duzentos mil anos e descoberto, entre 1988 e 1995, nas margens do lago Turcana, e o *Australopithecus afarensis*, nome que deu Donald Johanson aos restos achados em 1973, em Hadar, na Etiópia. Tanto este último quanto os homínidas que se creem da mesma espécie e cujos ossos foram desencavados de Laetoli e do vale do Omo (na Etiópia), viveriam há uns três milhões e seiscentos mil anos.<sup>6</sup> Crê-se que deles possa ter derivado o *Australopithecus gracilis* a que Dart chamou *africanus* e que alguns consideram como restrito à África do Sul, enquanto outros classificam como tal muitos dos australopitecos baixos e franzinos do Rift Valley.

Restos de australopitecos foram achados em associação com ossos de outros animais, o que levou a pensar-se que seriam esses ossos usados como maça ou instrumento perfurante. E desde 1959, quando Mary Leakey descobriu, na garganta de Olduvai (na Tanzânia), o australopiteco robusto a que chamou *Zinjanthropus boisei*, buscou-se estabelecer um vínculo entre ele e os seixos rolados com pontas artificialmente aguçadas que se

desencavaram junto a ossadas de animais, desde o Marrocos até o rio Vaal. Os grandes molares e a forte musculatura da mandíbula fazem crer, contudo, que o *Australopithecus boisei* fosse basicamente vegetariano. Duvida-se de que tanto ele quanto o *A. africanus*, provavelmente já onívoro, lascassem a pedra a fim de fazer instrumentos. O que não exclui que a utilizassem tal qual a encontravam na natureza, para arremesso contra inimigos. Ou que empregassem varas ou gravetos para escarafunchar os formigueiros. Como fazem alguns símios.

Junto a lascas de pedra e a seixos de ponta aguçada, encontraram-se, em Olduvai — e também em Hadar, em Koobi Fora (na margem leste do lago Turcana) e na Formação Shungura (na bacia do baixo Omo) —, não só o *Zinjanthropus boisei* e, no caso de Swartkrans (no Transvaal), o tipo meridional do *Australopithecus robustus*, mas também restos do que, para uns, seria uma espécie evoluída de australopitecíneos, o *Australopithecus habilis*, enquanto para outros já pertenceria ao gênero *Homo*. Esse *Homo habilis* era um onívoro, em cuja dieta a carne se fizera importante. Necessitava, por isso, de instrumentos para rasgar a pele dos animais e partir-lhes os músculos e ossos.

O *Homo habilis* era pequenino — media entre 1,20 e 1,30m de altura — mas dispunha de maior capacidade craniana do que os australopitecíneos: entre 640 e 680cm<sup>3</sup>. Um crânio encontrado em Koobi Fora chega a oitocentos centímetros cúbicos — ainda distante, contudo, dos 1.200 a 1.500cm<sup>3</sup> do homem moderno.

Recolheram-se ossos do *Homo habilis* de depósitos, no vale do rio Omo, com dois milhões a dois milhões e duzentos mil anos.<sup>7</sup> Se foi ele, porém, como se suspeita, o primeiro a aperfeiçoar, para fim específico, uma forma da natureza, seus vestígios seriam ainda mais antigos, pois datariam de entre dois milhões e quatrocentos mil e dois milhões e setecentos mil anos as lascas de pedra encontradas em Hadar.<sup>8</sup> Dali, por sinal, a pá do arqueólogo desenterrou alguns restos ósseos que teriam afinidades com o *Homo habilis*, antigos de uns três milhões de anos.<sup>9</sup>

O *Homo habilis* era possivelmente necrófago. Como não possuía garras nem caninos grandes, aguçados e fortes, capazes de romper com facilidade a pele e cortar os tendões e os músculos dos restos de animais que, abatidos pelos grandes carnívoros, recolhia para consumo de seu bando, descobriu que podia valer-se das lascas pontiagudas ou afiadas, que obtinha ao bater com força uma pedra contra outra. Tomava a pequena lasca entre o polegar e o indicador e a utilizava como se fora uma faca — para esfolar um lagarto ou um antílope, para extrair a cortiça de uma

árvore, para limpar um galho e transformá-lo em bastão, maça ou vara, e para aguçar a ponta do que viria a ser um pau de cavar ou uma lança. O fio das lascas pronto se cegava e estas, quando não podiam ser novamente partidas, eram jogadas fora — o que explicaria a enorme quantidade de fragmentos de quartzo, basalto ou sílex que marca os lugares onde viviam. Ao se tirarem, por percussão, as lascas de um calhau, este passava também a apresentar gumes e ponta. Podia, então, ser empregado para quebrar ossos, a fim de deles extrair-se o tutano, e para trabalhos mais duros de corte e raspagem.

De resíduo, passou o núcleo da pedra da qual se retiravam lascas a ter valor em si mesmo. O *Homo habilis* (ou outra espécie de *Homo* dele contemporânea) buscava seixos rolados ou pedaços de rocha dura, de tamanho que a mão pudesse conter, e lascava uma de suas pontas, para afiá-la. Ao conjunto desses utensílios líticos deu-se o nome de cultura dos seixos lascados — ou *pebble culture*, em inglês. Hoje, chamam-lhe, de preferência, *olduvaiense* — de Olduvai, onde esses instrumentos foram descritos pela primeira vez.

É possível que o *Homo habilis* também caçasse em grupo, utilizando pedras e pedaços de pau como armas. Assim como não sobraram vestígios dos alimentos vegetais que consumia, não há restos das bordunas e lanças que talvez já usasse. Não se tem sequer por certo se seriam empregadas como arma de arremesso as pedras que se encontraram, sem qualquer cicatriz de lasca, amontoadas junto aos seus lares sob céu aberto. Grande número das que se registram nos estratos mais antigos de Olduvai é de tamanho e forma condizentes com as pequeninas mãos do *Homo habilis*. E nas camadas mais novas, nas quais se registra a presença do *Homo erectus*, essas pedras, e sobretudo os esferoides cuidadosamente trabalhados, aumentam de tamanho.

Há quem arrisque ser a prática de atirar pedras para defender-se de predadores, ou até para abater pequenos animais, ainda mais antiga e argumente que o *Australopithecus afarensis* já dispunha de mãos anatomicamente capazes de segurar pequenas esferas e lançá-las a distância.<sup>10</sup> Mas não há qualquer evidência de que o fizesse. O arremesso coletivo de pedras seguramente diminuiria, contudo, a vulnerabilidade dos australopitecos diante dos grandes felinos e, no caso do *Homo habilis*, facilitaria suas atividades de necrófago. Um pequeno grupo, atirando pedras com rapidez contra uma leoa, podia obrigá-la a abandonar a gazela que acabara de abater. Daí para o uso na caça, seria curto o passo.<sup>11</sup>

Lançando pedras, os fueguinos, os aborígenes da Austrália, os samoanos,



os sãs e os hadzas derrubavam frutos e ninhos do alto das árvores e matavam não apenas pássaros, lagartos e coelhos — como fazem até hoje os meninos em quase todas as latitudes e longitudes —, mas ainda animais de grande porte. A pedra era também, entre eles, uma arma de guerra. Perigosíssima. Como se deram conta os portugueses, ao desembarcar nas Canárias. Gomes Eanes de Zurara, escrevendo em meados do século XV, dizia, dos guanches, que “a peleja destes é com pedras, sem outras armas senão um pau curto para dar com ele”.<sup>12</sup> E qualifica um combate que os portugueses tiveram como “assaz perigoso”, “especialmente pela multidão das pedras com que os canários (...) guerreiam”, “mui braceiros e certos em seus tiros”.<sup>13</sup> Uma pedra atirada com força e pontaria contra a cabeça de um antílope bastava para derrubá-lo, zonzo, permitindo que fosse, em seguida, morto a pauladas. Muitas pedras, arremessadas ao mesmo tempo por um bando de homínidas, podiam não apenas prostrar um grande mamífero, mas até mesmo liquidá-lo. Arrastava-se, depois, inteira ou aos pedaços, a presa assim abatida até o sítio onde o grupo tinha sua base, uma área de forma circular, com entre 6 e 18m de diâmetro. Ali compartilhavam-se os alimentos e se trabalhavam a madeira e a pedra.

Se os primeiros australopitecos moravam nas florestas, vivia o *Homo habilis* nas savanas, em pequenas comunidades, junto aos lagos e aos rios, onde houvesse árvores que lhe dessem frutos, a cujos galhos, em caso de ameaça de ataque, pudesse subir e sob cujas sombras se acolhesse. Pois sentia a necessidade de resguardar-se do sol e da chuva, havendo mesmo, em Olduvai e em Melka Konturé (perto de Adis Abeba), indícios de que possa ter construído uma espécie de abrigo ou para-vento, com ramos de árvore. Sabia possivelmente transmitir aos filhos a técnica de lascar a pedra. E talvez já tivesse desenvolvido um sistema rudimentar de sinais sonoros, a caminho da linguagem, quando saiu de cena, do mesmo modo que o *Australopithecus boisei*, há um milhão de anos. Sucedeu-lhe o *Homo erectus*.

Relata-se uma das hipóteses de que se alimenta grande controvérsia: a de que os australopitecos e o próprio *Homo habilis* são antecessores do homem moderno. Colecionam-se, contrariamente, argumentos para sustentar que os australopitecíneos não estariam na linha direta de ancestrais do *Homo sapiens*, mas seriam algumas das numerosas estirpes de quase humanos que coexistiram no passado longínquo e desapareceram.

Em Koobi Fora há evidências de que, num período de tempo entre um milhão e quinhentos mil e um milhão e novecentos mil anos, foram particularmente grandes a diversidade e a variabilidade dos homínidas. Já



se escreveu,<sup>14</sup> por isso, que durante nenhum outro período da evolução humana “houve tantos diferentes tipos de homínidas caminhando sobre a terra, e a maioria deles em torno de umas poucas bacias lacustres da África Oriental”. Em Koobi Fora, Bernard Wood<sup>15</sup> identificou, além do *Australopithecus boisei*, três representantes do gênero *Homo*: o *Homo habilis* e uma nova espécie, que com ele guarda semelhança e diferença, acompanhados e seguidos no tempo pelo que poderia ser um *Homo erectus* ou uma espécie dele aparentada. A variedade de características de restos classificados como *Homo habilis* poderia indicar, na realidade, que se está diante de mais de uma espécie ou, então, de várias subespécies, com aparências e comportamentos distintos.<sup>16</sup>

Essas linhagens paralelas — ou a esgalhar-se, ou a entrelaçar-se — teriam convivido lado a lado, na África, durante milhões de anos. As mudanças de suas características, ditadas pela competição evolutiva, faziam-se gradualmente, ao longo de multiplicadas gerações. De tal modo que, se um australopitecíneo foi o ancestral do homem, é impossível dizer-se quando este começa e aquele termina. Cada espécie vai-se fazendo imperceptivelmente na que vai substituí-la. Por isso é que se diz nunca ter havido um primeiro homem.

Há cerca de um milhão e oitocentos mil anos já existia, ao lado dos australopitecíneos, o *Homo erectus*. E entre as várias hipóteses que explicam o desaparecimento daqueles figura a de que esse os tivesse sistematicamente perseguido.

Tem-se como provável ser a África Oriental a pátria do *Homo erectus*. Ou uma das suas pátrias. Pois, ao contrário dos australopitecos, que não se descobriram, até hoje, fora do continente africano, o *Homo erectus* foi encontrado em Java (onde, pela primeira vez, se identificou uma caveira sua, em 1891), China, Grã-Bretanha, Hungria, Israel e Iraque. Consideravam-se, porém, como seus restos mais antigos os retirados junto ao lago Turcana, tanto em Koobi Fora como na margem ocidental, em Nariokotome. As datações dos ossos recolhidos na Ásia eram imprecisas, e duvidava-se de que o *Homo* ou *Pithecanthropus erectus* tivesse existido na Indonésia e na China antes de um milhão e duzentos mil anos. Além disso, não se tinham — e continua-se a não ter — evidências de que vivesse na Europa há mais de novecentos mil anos.<sup>17</sup>

Essas convicções foram abaladas por novas datas obtidas pelos métodos radioisotópicos para os depósitos de lava em que se encontraram, em dois pontos de Java, fósseis tidos como de *Homo erectus*. À calota craniana do Menino de Mojokerto atribuiu-se cerca de um milhão e oitocentos mil anos,

e ao rosto esmagado e pedaços de crânio do *Meganthropus* de Sangiran, um milhão e 660 mil anos.<sup>18</sup> Se certas, essas datas nos diriam, do *Homo erectus* javanês, que era tão antigo quanto o mais antigo descoberto na África.

No essencial, o esqueleto do *Homo erectus* assemelhava-se ao do homem moderno. Embora seu crânio, de abóbada rasa e com pesados supercílios, fosse maior do que o dos australopitecos, o volume do cérebro era, contudo, ainda pequeno: entre 750 e 1.200cm<sup>3</sup>.

Caçador e colhedor, o *Homo erectus* desenvolveu, possivelmente na África, novos instrumentos de pedra lascada, dos quais os mais característicos são os chamados bifaces, “achas” ou “machados de mão”. Tomava um pedaço de pedra e dele ia retirando lascas, a fim de que assumisse algumas das formas que favorecia e que não guardavam semelhança — ou esta era pequena — com o fragmento de rocha inicial. A peça era depois retocada e afiada nas duas faces, para fazer o corte. O biface tinha forma oval, com a ponta saliente. Serviria para esfolar animais ou para cavar a terra e dela retirar raízes. Já o cutelo ou machadinha, de formato ligeiramente quadrangular, possuía um gume transversal retilíneo. Além de pequenas lascas, algumas utilizadas como navalhas, produziam-se picões, raspadeiras, punhais e bolas de pedra.

Nos estratos de Olduvai, que cobrem praticamente dois milhões de anos, pode traçar-se a passagem dos seixos lascados para os bifaces, embora se discuta se houve, entre o Olduvaiense e o Acheulense — nome que se dá à indústria dos “machados de mão” —, continuidade ou ruptura. Pode-se ali, e também em outras partes, acompanhar a crescente padronização dos bifaces, a seguirem modelos que se iam refinando, sem se afastarem, entretanto, do que já se poderia chamar de tradição. Com essas pedras rigorosamente trabalhadas, o *Homo erectus* parece dizer-nos que dominava alguma forma de comunicação oral, pois era capaz de ensinar e aprender. Há quem, entretanto, sem dar maior merecimento ao processo de refino de formas, pense que a padronização e a ausência de mudanças, durante um milhão de anos, indicaria exatamente o contrário — que o *Homo erectus* não possuía uma cultura, mas fazia utensílios do mesmo modo instintivo como os pássaros fazem ninhos.<sup>19</sup>

Crê-se que foi da África que as técnicas do Acheulense se expandiram para a Eurásia. Elas apareceram no Rift Valley há um milhão e meio de anos, uns 7.500 séculos antes que na Europa,<sup>20</sup> e continuarão a estar presentes, em várias partes do mundo, até cem, setenta ou cinquenta milênios atrás. Localizaram-se artefatos acheulenses desde a Grã-Bretanha e a Espanha até o sul da Índia, distribuídos num período de tempo a cobrir

mais de 55 mil gerações, o que faz do biface o mais empregado de todos os instrumentos humanos. Só não logrou impor-se na Ásia Central, Extremo Oriente e Indonésia, onde utensílios de osso e bambu lhe teriam cumprido as funções. Até agora, tampouco apareceu nas florestas da África Ocidental e dos Congos. Em compensação, o biface, juntamente com os cutelos e outros instrumentos do Acheulense, foi achado aos milhares no Magrebe (em Sidi Abderrahman e Ternifine), nas margens dos lagos extintos do Saara (em Tihoidaïne, Tachengit, El Beyyed, Madama e Adrar Bous), no Quênia (onde, em Olorgesailie, há um verdadeiro museu, ao ar livre, de machados de mão), na Tanzânia, na Zâmbia (nas cataratas de Calambo), na Etiópia (no vale do Awash), na Nigéria (no planalto de Jos) e na África do Sul — para ficar em poucos exemplos.

Alguns comportamentos fundamentais, como o andar sobre dois pés e a consequente liberação das mãos, o fabrico de utensílios cortantes e a procura e o consumo coletivos de alimentos, devem ter contribuído, no correr de longuíssimo tempo, para a transformação de proto-homínidas em humanos, com mudanças no corpo — na forma e nos movimentos das mãos, por exemplo, no tamanho e conformação das queixadas e dos dentes e no aumento do volume do cérebro. O *Homo erectus* continuou esse percurso, como a se fazer a si próprio, superando sua condição biológica e ampliando os tipos de ambiente em que era capaz de viver.

É de crer-se que ele e, antes dele, os australopitecíneos e outras espécies de *Homo* tenham desenvolvido, da observação de outros animais, essas habilidades extrabiológicas ou culturais.<sup>21</sup> Se, para cavar, os tatus necessitam de unhas longas e fortes, os homínidas podiam imitá-los com picões de pedra; com cutelos, compensariam a falta das garras e dos dentes dos felinos; e com lanças, a dos chifres dos búfalos e a dos cornos dos rinocerontes. Cada novo utensílio que se criava abria, assim, possibilidades que eram, até então, prerrogativas de outros animais.<sup>22</sup> Talvez o *Homo erectus* já fizesse também alguma sorte de cesta, por imitação das aranhas ou de certos pássaros, ou cortasse da corcha das árvores algum tipo de saco, para melhor carregar suas poucas posses, como os bifaces, em cujo fabrico punha tanto cuidado.

Essas peças líticas raramente eram empregadas como instrumento de ataque. O *Homo erectus*, caçador competente, usava outros recursos para matar animais. E outras armas: lanças de madeira, tacapes, pedras de arremesso, estiletes de osso. Agindo em grupo, procurava acuar e cansar o animal, levá-lo a cair de ravinas ou a embaralhar-se em pântanos. O processo exigia forte coesão do grupo e também algum sistema de sinais,

ou linguagem. E tornou-se mais eficiente, depois que o homem pôde utilizar o fogo, para deitá-lo à savana e obrigar os animais a fugir na direção por ele desejada.

Quando se começou, na África, a usar o fogo? Não se sabe. Até bem pouco, acreditava-se que relativamente tarde, pois as evidências mais antigas datariam de cinquenta ou sessenta mil anos. Tinha-se o fogo como uma conquista dos que se deslocaram para as regiões temperadas ou frias da Eurásia. Ali, ele seria indispensável à sobrevivência, do mesmo modo que as roupas de peles. Hoje, pensa-se que o fogo já devia ser empregado na África durante boa parte do Acheulense. E até antes, pelos australopitecos, como meio de proteção — a fogueira no centro do acampamento — contra os grandes felinos.

Não que se tenham revelado novos dados que deixem clara a antiguidade do uso do fogo na África. Sabe-se que seus traços não persistiriam nas condições climáticas de Olduvai, Olorgesailie e Isimila<sup>23</sup> e tem-se como provável que resultariam de incêndios naturais antigos vestígios de fogo — e alguns antiquíssimos, de um milhão e quinhentos mil anos, como manchas de barro e solo cozidos em Koobi Fora e no médio Awash, ou de um milhão e setecentos mil anos, como o fóssil de acha queimada encontrado no vale do Omo.<sup>24</sup> Alguns sinais, porém, autorizam a suspeita de que se possa ter usado o fogo, faz um milhão ou um milhão e meio de anos, em Chesowanja, no lado oriental do lago Baringo (no Quênia) e no médio Awash. No primeiro sítio, numa área de barro cozido, encontrou-se, juntamente com restos de *Australopithecus boisei* e com artefatos do Olduvaiense e do Acheulense, o que pode ser interpretado como uma espécie de trempe ou fogão.<sup>25</sup> No segundo, observaram-se pequenas concentrações, em forma de cone, de argila fortemente avermelhada. Esses cones, que variam entre vinte e trinta centímetros de altura e quarenta e oitenta centímetros de diâmetro, foram identificados como tocos de árvore submetidos a demorada combustão. Quem sabe se não seria essa uma das maneiras que teriam os homínidas de conservar, para seu uso, o fogo que recebiam da natureza — de um raio, de uma erupção vulcânica, de uma queimada espontânea da savana? No norte da Índia, em nossos dias, ainda se guarda o fogo em tocos de árvores que se vão queimando um após outro. E o mesmo se dá entre os aborígenes da Austrália.<sup>26</sup>

Há diferença entre saber acender e saber conservar o fogo. Da observação de como este passava de uma árvore a outra, o *Homo habilis* ou o *Homo erectus* podem ter aprendido como manter viva uma fogueira e como transportar de um lado para outro o fogo, na ponta de um galho ou

em brasas, sobre algum tipo de travessa. Viram, findo um incêndio, o corpo tostado de uma gazela e lhe provaram a carne. E cedo souberam que os grandes felinos evitavam as chamas e delas fugiam. Sendo o fogo espontâneo comum nas savanas, sobretudo na estação seca, o inconcebível seria que os primeiros homens dele não tivessem percebido, desde cedo, as vantagens. Não necessitavam do fogo para aquecer-se, como os que viviam na Eurásia. Mas podem ter compreendido, e até antes daqueles, os benefícios do fogo. Em três dos mais antigos sítios de presença dos homens na Eurásia — Yanmou, Xihoudu e Lantian (na China) — atesta-se ter o uso do fogo entre setecentos mil e um milhão de anos.<sup>27</sup> Talvez não seja mais recente o seu emprego na África. Talvez o *Homo erectus* já o conhecesse, quando saiu dos trópicos.<sup>28</sup>

O *Homo erectus* vivia em pequenos grupos de vinte a cinquenta indivíduos. Se o número aumentava, o bando se cindia e uma parte ia buscar outros assentos, geralmente à margem das águas. No correr dos anos, das décadas, dos séculos e dos milênios, foi-se o *Homo erectus* dispersando África afora, ocupando novos territórios e regressando aos sítios de onde havia partido ou de onde tinham emigrado os seus antepassados, subindo ou descendo os rios, rodeando os lagos, buscando outros trechos de savana, mais ricos de caça, e acompanhando, talvez, as linhas das praias.

Segundo uma teoria, eles teriam, há pouco mais de um milhão e duzentos mil anos, passado à Ásia e, possivelmente bem depois, à Europa, assenhoreando-se das zonas de clima quente do Velho Mundo. Desceram o Nilo, atravessaram o Delta e seguiram pelas costas do norte do Sinai. Ou ganharam a esquina sul-ocidental da Península Arábica, cruzando o que hoje é o Bab-el-Mandeb, a partir da depressão de Afar. Por um dos dois caminhos, ou por ambos, foram ter ao vale do Jordão, onde, em Ubeidiya, se descobriram instrumentos acheulenses, dos mais antigos fora da África, pois teriam um milhão de anos ou mais. A imaginação permite-nos reconstruir alguns dos caminhos pelos quais se dispersou o *Homo erectus*: a Mesopotâmia, o planalto do Irã, os vales do Índus e do Ganges, as costas da Birmânia e da Malásia, até Java.

As novas datas propostas para o Menino de Mojokerto e para o *Meganthropus* de Sangiran exigiriam que se estendesse para muito antes de um milhão e oitocentos mil anos o início da expansão do *Homo erectus*. Assim se explicaria por que não se encontraram em Java e no Extremo Oriente bifaces associados ao *Pithecanthropus* — este teria saído da África antes do desenvolvimento do Acheulense. Ao acolher essa tese, tem-se de



antecipar em quase um milhão de anos o surgimento da espécie. A menos que a dispersão do *Homo erectus* tenha sido muito mais rápida do que se pensava, as primeiras levas não gastando mais de cem mil anos para chegar à Indonésia.

Uma outra hipótese é a de que não tenha sido o *Homo erectus* o primeiro a sair da África, mas, sim, e muito antes dele, o *Homo habilis* ou um seu semelhante, que foi ter à Indonésia. O *Homo erectus* de Java, dele derivado, seria, assim, produto de uma evolução regional, constituindo uma espécie ou subespécie distinta da africana. Esta última ter-se-ia, mais tarde, já senhora dos instrumentos do Acheulense, disseminado pela Europa, o Oriente Médio e a Índia. A não ser que o *Homo erectus* só se tenha desenvolvido na Ásia, vindo ter depois às terras africanas,<sup>29</sup> das quais voltaria muitas vezes a emigrar.

Dessas conjecturas, não fossem as poucas ossadas que as justificam, poder-se-ia dizer que se apoiam — para utilizar a expressão de Augusto Meyer — em “alicerces de brisa”. Por isso, basta, para alterar as várias teorias sobre a formação de quem somos, o achamento de um novo fóssil homínida ou uma nova conclusão da geocronologia.

Vale o que vale, portanto, o quase consenso de que do *Homo erectus* saiu o *Homo sapiens* e de que a África foi o palco, ou um dos palcos, dessa evolução. Na Europa, restos de homínidas com traços que os caracterizariam como *Homo sapiens* emergentes foram situados em algum vago ponto do tempo, que poderia recuar até uns setecentos mil anos. Menos imprecisa é a datação proposta para os achados no litoral do Marrocos — em Salé, na caverna Littorina (em Sidi Abderrahman), em Kébibat (próximo a Rabat) e na canteira de Thomas (em Casablanca). A mandíbula encontrada nesta última teria entre trezentos mil e cem mil anos.<sup>30</sup> E, se for de um *Homo sapiens*, talvez date de duzentos mil anos o crânio descoberto em 1932, por Louis Leakey, em Kanjera (no Quênia).<sup>31</sup> De idade semelhante seriam os restos de Kapthurin, junto ao lago Baringo (também no Quênia).<sup>32</sup> E já se deram uns quinhentos mil anos a um pedaço de crânio extraído do lago Ndutu (na Tanzânia).<sup>33</sup>

Tanto o *Homo sapiens neanderthalensis*, atarracado, peito em forma de barril, testa fugidia e arcadas supraorbitais exageradamente desenvolvidas, quanto seu assemelhado, ainda mais maciço, o *Homo sapiens rhodesiensis*, ou as outras subespécies de *Homo sapiens* existentes na África — entre as quais aquela de que teria fluído o *Homo sapiens sapiens* —, foram habilíssimos caçadores. Por toda parte, suplantaram ou assimilaram o *Homo erectus*.

O homem de Neanderthal, cujos fósseis têm sido desencavados — o primeiro em 1856, na gruta do mesmo nome, perto de Düsseldorf — desde a França até a Iugoslávia e de Israel ao Usbequistão, talvez predominasse na África do Norte, embora sejam poucos os seus restos até agora ali achados: no Marrocos (em Mugharet el-Alyia e Jebel Irhoud) e na Líbia (em Haua Fteah). Já os rodesoides dominavam o sul do continente, podendo também ter existido na África Oriental.

Os primeiros ossos que se classificaram como de *Homo sapiens rhodesiensis* foram encontrados numa caverna calcária em Broken Hill, perto da cidade de Kabwe (na Zâmbia). A idade desses fósseis é incerta, mas lhes têm sido dados cerca de cem mil anos.<sup>34</sup> Mais antiga, pelo testemunho da fauna a ela associada, seria a calota craniana de rodesoide que se descobriu em Elandsfontein (ou Hopefield), próximo à baía de Saldanha (na África do Sul).<sup>35</sup> À subespécie vinculam-se também restos recolhidos da Cave of Hearths, no Transvaal, e do lago Eyasi, na Tanzânia.

Sabe-se menos sobre essas e outras subespécies de *Homo sapiens* do que sobre os australopitecos e o *Homo erectus*. Na África, a escassez de testemunhos é ainda maior do que na Eurásia. Fundam-se, porém, na fragilidade de uma dúzia de achados no continente africano e muitos mais no resto do Velho Mundo, hipóteses, que desatam controvérsias, sobre o surgimento e a expansão do homem moderno, o *Homo sapiens sapiens*.

Admitia-se uma origem europeia para o homem que somos. Propôs-se, depois, que tivesse havido, na Europa, uma evolução do *Homo erectus*, passando talvez pelo neandertalense, até o de Cro-Magnon e a raça branca, mas paralela e coetânea, em outras partes do mundo, a distintas linhas de continuidade evolutiva, nas quais o *Homo sapiens rhodesiensis* se transmudaria nos coissãs e nos negros, o *Homo erectus javensis*, no homem de Wadjak e nos aborígenes australianos, e o sinântropo de Pequim, nos atuais mongoloides.

Essa é uma das teorias ditas do candelabro, porque, de um fuste comum (o *Homo erectus* surgido na África e dela emigrado), se abrem vários braços de evolução separada e contínua, em três distintos continentes, o que não exclui cruzamentos dessas populações arcaicas. A tese recebeu como reforço o crânio de uma forma primitiva de *Homo sapiens*, desenterrado em Jinniushan, na China, e datado de duzentos mil anos ou pouco mais. Não só esse *Homo sapiens* seria contemporâneo dos últimos exemplos de *Homo erectus* chineses como a morfologia da sua cabeça se assemelha à dos modernos asiáticos — o que sugere ser o crânio de Jinniushan testemunho de um desenvolvimento local do ser humano.<sup>36</sup>

Contra a teoria do candelabro ou do multirregionalismo, argumenta-se,<sup>37</sup> porém, que cada espécie animal surgiu num determinado ponto da terra e dali se espalhou para outros sítios. Se assim sucedeu com os ratos e os pombos, duas espécies que lograram tanto êxito quanto o homem em sua dispersão pelo mundo, é de perguntar-se por que se teria passado com este de forma diferente.

A tese da origem única, chamada da arca de Noé ou da Eva africana, tem também suportes arqueológicos. Na África do Sul descobriram-se, em Klasies River Mouth, quase na base de um depósito com 150 mil anos, restos de *Homo sapiens sapiens*, que não diferem dos nossos.<sup>38</sup> Enquanto na Europa, os vestígios do *Homo sapiens sapiens* datam de entre sessenta mil e trinta mil anos, outros achados foram confirmando a sua maior antiguidade na África: os de Howieson's Poort datariam de 95 mil anos,<sup>39</sup> e os de Border Cave, entre Natal e a Suazilândia, podem até anteceder os de Klasies River Mouth e ter uns 195 mil anos.<sup>40</sup> Mas as coisas não ficam por aí. Revelaram-se, em Florisbad (no Orange, África do Sul), em Kanjera (no Quênia), na Formação Kibish (do vale do Omo) e na caverna de Porc Epic, próxima a Dire Dawa (na Etiópia), ossos de homens essencialmente modernos, porém menos evoluídos do que os de Klasies River Mouth. Não só o *Homo sapiens sapiens* seria contemporâneo do homem de Neanderthal, mas possivelmente derivava de uma subespécie ainda mais antiga e também africana.

Essas descobertas mudaram o modo de pensar de muitos e reforçaram uma velha suspeita: a de que o *Homo sapiens sapiens* houvesse surgido na parte sul-oriental da África e, tal qual o *Homo erectus*, da África se tivesse propagado para a Ásia e a Europa. Não parece esdrúxulo admitir-se que os homens tenham alcançado a sua forma atual no mesmo hábitat em que seus ancestrais se ergueram sobre os pés e lascaram pela primeira vez a pedra. Ali, onde os animais eram variados e abundantes, uma população de caçadores tenderia a ser relativamente densa, e nela, os processos de seleção natural mais rápidos do que em outros lugares. Assim pensa Roland Oliver, que acrescenta: enquanto a caça foi o item mais importante da dieta do homem, teve ele na África Índica e Meridional o centro da sua história. Só mais tarde, esse eixo, com a transformação dos hábitos alimentares, se mudou das savanas para os solos aluviais do Índus, do Nilo e da Mesopotâmia.<sup>41</sup>

Algumas pesquisas genéticas apoiam a teoria da origem africana do homem moderno.<sup>42</sup> Em meio a grande polêmica. Como a que se desatou em torno dos estudos do DNA mitocondrial em grupos de indivíduos



contemporâneos. Esses estudos indicariam que todos os investigados descendem de uma só ancestral — de uma única Eva —, que viveu na África entre 143 mil e 285 mil anos.<sup>43</sup> O mitochondron é um corpo minúsculo e autorreprodutivo que existe aos milhares em cada uma de nossas células e possui DNA próprio. Cada um de nós recebe os mitochondria exclusivamente da mãe, pois os homens não os transmitem aos filhos. Pode-se, assim, estabelecer uma linha de descendência de mãe a mãe e, conhecendo-se o ritmo e a taxa de mudança do DNA mitocondrial e o grau de diferença entre dois indivíduos vivos, calcular a época da divergência de sua última ancestral comum. Chegou-se à conclusão de que, numa grande árvore de parentesco, todos os galhos seriam formados por africanos, exceto o ramo de um deles, de brotação relativamente recente, onde estariam os demais seres humanos. A ser certo, isto significaria que todos os não africanos possuem uma antepassada comum muito menos antiga do que a ancestral de todos os africanos e, conseqüentemente, que a matriz de todos os homens, africanos ou não, morou na África. Não só se extinguiu, ao longo dos milênios, a descendência das outras fêmeas que viviam na sua época, mas também foram ficando sem posteridade as neandertalenses e as companheiras de todas as demais subespécies do *Homo sapiens*.

Não foram menores nem maiores que os apoios as críticas aos métodos e às conclusões dessa e de outras pesquisas subsequentes sobre o DNA mitocondrial e a evolução do ser humano. Considera-se, por exemplo, pequeno o número de indivíduos estudados e põem-se em dúvida a validade dos modelos estatísticos, a forma como se estabeleceu a árvore de parentesco e as taxas de mudança no tempo do DNA. Dois dos participantes no estudo inicial ampliaram para entre cinquenta mil e quinhentos mil anos a época em que teria vivido Eva.<sup>44</sup> Um deles, posteriormente, participou de novos trabalhos, que produziram como data 135 mil anos, com margem de possibilidade a estender-se de 65 mil a 357 mil anos.<sup>45</sup> E outra equipe de pesquisadores propôs que a mãe comum dos seres humanos tivesse duzentos mil anos.<sup>46</sup> Todos a põem, contudo, na África e num período que não destoa, em geral, da datação dos mais antigos fósseis conhecidos do *Homo sapiens sapiens*. Esses favoreceriam, estando longe de permitir certezas, a tese de que o homem moderno surgiu na África, de onde emigrou, há uns cem mil anos,<sup>47</sup> para o Oriente Médio e o resto do mundo.

O que parece claro é que se diversifica, com o *Homo sapiens*, em suas várias subespécies, a indústria lítica africana. Os modelos, os tamanhos e as

técnicas de fabrico mudam de região para região, a responder a diferenças de entorno, de tipo de caça e coleta vegetal, de qualidade da rocha a ser trabalhada e dos desafios que o homem tinha de enfrentar.

Em pequenos grupos, ele se foi assenhoreando das mais diversas paisagens — só deixando de fora as altas montanhas e as florestas densas. Foi viver, porém, no altiplano etíope, às vezes acima dos 2.500m, e começou a penetrar nas franjas das matas da República Democrática do Congo e do golfo da Guiné, talvez num período em que a mudança do clima, para bem mais frio, as tornara menos fechadas.

A fim de poder ocupar os terrenos fortemente arborizados, o homem armou-se de instrumentos especiais, que, pertencendo à tradição acheulense, se apresentam, entretanto, muito mais pesados. Os bifaces tornam-se mais maciços, mais largos e mais curtos. O cutelo ou machadinha desaparece. As esferas tornam-se raras. Os picões passam a prevalecer, com os raspadores. E surgem peças bifaciais, longas e estreitas — goivos? buris? punhais? —, que podem ultrapassar os 25cm de comprimento. Com esses utensílios — que formam o complexo cultural a que se chamou Sangoense —, o homem arranca raízes comestíveis, limpa a terra, corta os galhos das árvores, trabalha a madeira. O conhecimento do fogo lhe permitirá, mais tarde, queimar a ponta das lanças, para endurecê-la, e chamouscar a madeira, com o objetivo de escavá-la.

As técnicas do Sangoense — nome tirado da baía de Sango, na parte ocidental do lago Vitória — predominaram a oeste das Grandes Falhas, em grande parte da África Atlântica e no sudeste do continente até Natal. Na Zâmbia, no Zimbabué, nas planícies de Moçambique.

Na África do Norte, assim como na Península Ibérica, na França e na Itália, outras técnicas — semelhantes às prevalecentes no Oriente Próximo — vieram a desenvolver-se. Formaram elas um complexo cultural, o Musteriense, que se caracteriza pela utilização de duas novas técnicas de talhar a pedra: o método de Levallois e o método do núcleo discoide.

O método de Levallois consiste em preparar-se um pedaço de rocha de tal modo que dele se obtenham lascas com formas predeterminadas. Assim, de pedras previamente arranjadas em forma de casco de tartaruga, retiravam-se lascas ovais, e de blocos triangulares, lascas igualmente triangulares.

No método discoide, toma-se uma pedra de forma aproximadamente esférica, que se vai lascando em todos os sentidos do contorno — como se estivéssemos a descascá-la —, de modo a obter-se certo número de pequenas peças triangulares, bem menores do que as produzidas pela

técnica de Levallois.

Embora nela ainda ocorram pequenos bifaces em forma de coração, os instrumentos leves e finos (raspadores e pontas triangulares para lanças ou outros projéteis) predominam na cultura musteriense. E continuarão a predominar no complexo lítico dela provavelmente derivado, o Aterriense, que se espalhará pelo Saara. A gente que o praticava vivia sobretudo nas montanhas, então verdejantes, e nas margens dos rios que delas desciam e traçavam zonas de umidade nas planícies áridas. Esse período úmido estendeu-se possivelmente de 100 mil a 38 mil anos antes de nós.

Liga-se ao Aterriense importante invenção: a da espiga. Talhava-se na base de uma lasca triangular uma espécie de pedúnculo, que servia para inserir a peça num cabo, encaixá-la no orifício de um caniço, de um bambu ou de um osso, juntar e amarrar uma ponta de pedra em haste de madeira. E não servia apenas para pôr cabo em pontas de armas, mas também em outras pequenas lascas, que seriam utilizadas como raspadeiras ou buris. A espiga permitia uma ligação segura da peça lítica a seu cabo e a redução de tamanho e peso do artefato de pedra, o qual passava a ser apenas parte de utensílio maior. É no Aterriense que ela se apresenta pela primeira vez, a dar nítida e irrefutável prova de que o homem aprendera a ligar a um fuste uma ponta de pedra.<sup>48</sup> Há mais de quarenta mil anos.

Ou muito antes. Pois a espiga não era condição essencial para o ato de encabar. E o predomínio, nas savanas, campinas e cerrados, desde a Etiópia até o extremo meridional do continente, de um novo equipamento de pedra no qual abundavam lascas em forma de lâminas, muitas vezes triangulares, que funcionariam como pontas de lança, leva a crer que já se conhecia a técnica de ligá-las, com fibras, resinas e gomas, a cabos de osso e hastes de madeira.

Na África Índica e na África Meridional, as técnicas de Levallois e do núcleo discóide passam a predominar numa série de indústrias que apresentam, como outras características comuns, a redução do tamanho dos instrumentos líticos, a diminuição da frequência dos bifaces ou “machados de mão” (quando estes não se fazem de todo ausentes), a predominância de lascas-lâminas de lados paralelos, de talhadeiras, goivas, buris, facas, raspadeiras e pontas de lança — a lança que se impõe como importante arma de caça.

Na África Meridional, as indústrias desse tipo tomam o nome de Pietersburg. Em dois lugares, Klasies River Mouth e Border Cave, foram encontradas em associação com ossos que se têm como do *Homo sapiens sapiens* enquanto que em Dire Dawa, na Etiópia, as indústrias

assemelhadas vinculam-se a neandertaloides, e no lago Eyasi, no Quênia, a restos do Homo sapiens rhodesiensis. Também a este último tipo pertence o crânio de Kabwe (ou Broken Hill), na Zâmbia, que tem sido associado ao Sangoense.

Quando o Sangoense foi substituído, há pelo menos quarenta mil anos, nos arredores do lago Vitória, na região a oeste das Grandes Falhas e na bacia do rio Zaire, pelo complexo industrial, dele derivado, que se denomina Lupembiense, o Homo sapiens sapiens possivelmente já seria senhor do terreno. Tal como sucedera no norte da África, onde o Aterriense se vincula ao homem moderno — a julgar-se pelos achados de Dar es-Soltan e de Témara.<sup>49</sup>

No Lupembiense — de Lupemba, no Chaba ou Catanga (República Democrática do Congo) —, os instrumentos do Sangoense, como os bifaces e os picões, subsistem, mas diminuem de tamanho. Surgem longas lâminas de duas pontas, talvez para uma delas ser inserida no cabo da lança. Poderiam também ser punhais, compridos de 15 a 35cm. Mais longos ainda, na fase final da indústria, conforme localizada no Stanley ou Malebo Pool e em Angola, quando chegam aos 46cm. Aparece e desenvolve-se uma grande variedade de peças pequenas (entre as quais se incluem pontas triangulares com espiga), bem como enxós, serras e trinchetes de gume oblíquo ou reto.

Entre esses vários complexos líticos e entre eles e outros que aqui não se mencionam, havia indústrias de natureza intermediária, que participavam de diferentes modelos a um só tempo, que preservavam em determinados equipamentos formas que pertenciam a outro, já antiquado, que privilegiavam certos instrumentos de um conjunto e abandonavam os demais. Houve modos de trabalhar e utilizar a pedra comuns a enormes extensões geográficas ou que se prolongaram praticamente inalterados no correr dos milênios; e outros que duraram muito menos ou tiveram aplicação restrita a uma pequena área; e ainda outros que, após demoradíssima prevalência numa região muito circunscrita, expandiram-se continente afora.

Nesse enorme período de tempo, que começa há uns cem mil anos e dura mais de setenta milênios, o homem começou a poder afastar-se ligeiramente da beira dos rios, dos lagos e das fontes e a ir viver em cavernas ou sob abrigos de pedra. Aprendera, ao que parece, a transportar e a guardar a água — em cascas de árvores, cabaças, ovos de avestruz, sacos de couro — e a levar de um lado para outro seus apetrechos e os alimentos que o fogo lhe permitia conservar. Há indícios, com efeito, de que

possa ter empregado o fogo para secar a carne. Talvez alguns grupos tenham começado a usar o sal.

Pois o homem foi também viver nas praias. E talvez tenha sido nos litorais do extremo sul do continente (como se mostra em Klasies River Mouth e na baía do Saldanha) e da Líbia (Haua Fteah), que explorou, pela primeira vez na história, os recursos do oceano.<sup>50</sup> Mariscava. Caçava focas e aves de asa entanguida, como os pinguins. Mas não abatia nem capturava as capazes de voo. Nem sabia pescar, ou o fazia sem desenvoltura e raramente.

A pesca estava, porém, a ser inventada, junto aos rios e aos lagos. A gente do Musteriense, por exemplo, moradora da área de Wadi Halfa, no vale do Nilo, deixou sinais de que comia vários tipos de pescado.

Nas savanas, ficaram testemunhos — os numerosos almofarizes e quebra-nozes de pedra — de que se moíam e partiam grãos e sementes, e de que esse tipo de alimento passara a ter importância na dieta de certos grupos.

Muitos almofarizes podem ter tido outra função: a de triturar minérios corantes, para, com o pó, pintarem-se armas e provavelmente o próprio corpo. O surgimento de um sentimento estético — de que seria também indício o bocal de flauta ou apito desenterrado em Haua Fteah, na Líbia — poderia estar aliado a uma noção do sobrenatural e da vida ultraterrena, que explicaria o cuidado com que se passou, em algumas partes, a enterrar os mortos.

Em certas áreas, a tendência geral de reduzir-se o tamanho dos artefatos líticos, que passavam a contar com suportes de madeira, afirmou-se com maior nitidez. Há mesmo um caso de grande precocidade. Pois se têm como antigos de setenta mil anos pelo menos equipamentos encontrados em vários pontos da África do Sul — em Klasies River Mouth, em Nelson Bay, em Border Cave, por exemplo —, caracterizados por pequenos sílices em forma de crescente ou de trapézio, tendo cego o lado oposto ao da lâmina, a fim de que não partisse, cortando, o fuste em que se inseria. O lado rombudo era muito trabalhado, de modo a apresentar forte rugosidade, para poder assim grudar-se melhor, com gomas e resinas, ao cabo.

Essa indústria de lamelas, com seus diminutos buris e raspadores, produzidos pelo método de percussão indireta — isto é, com o auxílio de uma peça intermediária, de osso, chifre ou madeira dura —, recebeu o nome de Howieson's Poort, do lugar, ao pé de Grahamstown, onde os primeiros utensílios desse tipo foram encontrados.

Em Klasies River Mouth, a camada que contém peças do tipo de

Howieson's Poort fica surpreendentemente entre dois estratos com material de indústria de Pietersburg. O que fez com que se aventasse ter havido no local a intrusão de um grupo diferente, que teria inventado a nova tecnologia em outras terras. E propôs-se que fosse ele constituído por homens modernos. Se o eram — não se encontraram ossadas humanas no horizonte de Howieson's Poort —, substituíram outros grupos de *Homo sapiens sapiens*, pois este já estava presente no local há muito tempo.

Como quer que tenha sido, a indústria de Howieson's Poort é o mais antigo exemplo, que se conhece no mundo, do fabrico de micrólitos, antecipando em várias dezenas de milênios uma técnica que viria depois a ser amplamente empregada.<sup>51</sup> Constitui, contudo, um mero interlúdio, sem continuação regional, numa longuíssima sequência de emprego das técnicas de Pietersburg, que continuarão a predominar por vários milênios na África do Sul.

É bem mais ao norte, em locais como o abrigo de Kalemba, na Zâmbia Oriental, que se observa a passagem de um processo de produção a outro. Os núcleos preparados foram cedendo lugar, ali, há mais de 24 mil anos, a núcleos sem configuração precisa, dos quais se retiravam lascas irregulares, muito pequenas, que tomavam forma depois de cuidadosamente retocadas.

Numa larga faixa de terras planálticas, a descer do lago Vitória e do sul do Quênia até o rio Zambeze, essas lamelas diminuirão, ao longo do tempo, sistematicamente de tamanho. Até chegarem, em alguns casos, a menos de um centímetro de comprimento.

No início, predominavam pequenas peças pontudas, típicas da indústria chamada Nachikufan I. Depois, micrólitos com feitio de meia-lua: um segmento de círculo, com o gume reto e o dorso curvo cego. Havia-os também em forma trapezoidal, retangular, triangular. E junto a eles, pedras furadas — pesos que se punham em paus para cavar o solo e extrair raízes.

Entre 16000 a.C. e 7000 a.C., a técnica dos micrólitos impôs-se na maior parte da África ao sul do Saara. Mas, em várias regiões, persistiram métodos mais antigos, ainda por muito tempo, e, em outras, desenvolveram-se modos distintos de trabalhar a pedra.

Assim, se em plena floresta nigeriana, em Iwo Eleru, faziam-se micrólitos há pelo menos 12 mil anos, ali perto, a menos de 150km de distância, em Asejire, ainda se lascava a pedra segundo processos derivados dos métodos de Levallois e do núcleo discoide, em 4000 a.C.

Em áreas como o nordeste de Angola, o planalto de Bateke, o Stanley Pool e a planície de Kinshasa, assistiu-se há uns 14 mil anos à



transformação do Lupembiense numa indústria em grande parte microlítica, mas que manteve formas e processos anteriores: a Tshitoliense. Nela persistiram pequenos “machados de mão” e picões. E apareceram utensílios novos, como plainas, facas de dorso, lâminas com ponta retocada e sobretudo micrólitos geométricos. São variadíssimas as pontas de flechas e das mais diversas formas.

Em Dundo, no nordeste de Angola, pode-se acompanhar a redução continuada do tamanho dos artefatos. Bem como a crescente importância de um microtrinchete (o petit tranchet), que se fazia cada vez menor e que era possivelmente utilizado como ponta de flecha.

O aparecimento do arco e flecha na África — ignora-se quando, mas crê-se que há mais de 12 milênios — revolucionou a caça, ao alongar o braço humano ainda mais que a lança. Multiplicou-lhe a força. Deu-lhe também maior velocidade, permitindo-lhe abater animais na carreira. Os antílopes, a galope. As aves, em pleno voo. E terá sido um incentivo à diminuição das dimensões das lamelas.

Estas podiam ser minúsculas, desde que afiadas. Fixava-se uma só, transversalmente, na ponta do hastil. Ou duas, a comporem um triângulo pontudo. Muitas vezes colocavam-se ainda outras, em fendas laterais, mais abaixo, para servirem de farpas. A flecha era, depois, provavelmente ervada.

O aprimoramento de utensílios compósitos, nos quais a pedra lascada era a peça menor do conjunto, conduzirá, assim, à progressiva redução do elemento lítico. Substituiu-se o trinchante grande de pedra por um pedaço trabalhado de madeira, no qual se inseriam vários micrólitos. A sequência de diminutas lâminas formava o corte da faca, da foice ou da serra.

No norte da Etiópia, no norte da Somália e na região das Grandes Falhas, desenvolveram-se indústrias líticas distintas, caracterizadas pela produção de grandes lâminas a partir de núcleos prismáticos. A mais conhecida dessas indústrias concentrava-se ao redor do lago Nakuru e trabalhava a obsidiana, para fazer com esta rocha dura talhadeiras e buris de grande resistência, longas lâminas com um dos lados rombudo (como a faca moderna) e, mais tarde, lamelas em forma de crescente. A essa indústria, antiga talvez de 12 mil anos, deu-se, primeiro, o nome de Capsiense do Quênia, por suas analogias com uma cultura lítica da África do Norte, e depois, de Eburriense.

O homem passara a dispor de uma gama bastante variada de utensílios de pedra, de osso e de madeira. Aprendera a usar cavilhas e cunhas. A empregar a cortiça como bandeja. A usar a palha e as folhas para forrar os



locais onde dormia. A fazer as primeiras agulhas e, com fibras vegetais ou tiras de pele, costurar o couro. A fabricar adornos de osso e concha.

Cada comunidade tendia a percorrer sazonalmente os mesmos caminhos e a demorar-se nos mesmos lugares, que se haviam revelado propícios. Há sinais, por exemplo, de que alguns grupos, no cabo da Boa Esperança, passavam o inverno no litoral e o verão nas montanhas. Aqui, acolhiam-se em grutas rasas; ali, em abrigos sob rochas; acolá, em para-ventos semicirculares, feitos de estacas, galhos de árvores e, talvez, peles.

A unidade social era pequena: 8 a 25 pessoas. Vivia da recolha de frutos, folhas, raízes, ovos e mel, da pesca e da caça.

Caçava com lança, arco e flecha e também armadilhas. Talvez com redes, nas regiões arborizadas, como alguns grupos de caçadores-recolectores que chegaram aos nossos dias. Assim o fazem, por exemplo, os pigmeus de Ituri (na República Democrática do Congo). Estendem rede, com uma centena de metros de comprimento e cerca de 1,5m de altura, por entre as árvores da floresta. Os caçadores colocam-se, a certa distância uns dos outros, atrás da rede, ao encontro da qual os animais são tangidos pelo enorme barulho que fazem mulheres e crianças, vindas de longe, em grande linha, na direção da armadilha.<sup>52</sup>

Ao longo dos milênios, aumentaram os cuidados no enterramento dos mortos, que desciam à terra com seus adornos, alguns bens e até mesmo seus troféus de caça.<sup>53</sup> Os rituais mágicos teriam então passado a permear o dia a dia de cada grupo.

Nas pedras de Sefar, na região de Tassili des Ajjer (na Argélia), o homem pintou a si mesmo, de arco e flecha nas mãos e a correr como se voasse, a caçar antílopes e rinocerontes, girafas e hipopótamos. Nas paredes de grutas rasas, em abrigos de pedra e em grandes rochas a céu aberto, no Saara, na Namíbia, na Zâmbia, no Zimbabué e na África do Sul, pintou, e às vezes gravou, admiráveis representações naturalistas de homens e animais: os antílopes pastam, ajoelham-se, deitam-se, caminham e voltam a cabeça para trás, com extraordinária beleza e verdade. E assim eles se deixam ver neste friso policromado da montanha de Ikanti, em Natal, na África do Sul.

O homem moderno não tinha mais, desde muito, competidores. E começara a distinguir-se nos vários tipos físicos de distinta aparência, que existem até hoje.

Há uns dez milênios, a África do Norte, o Chifre da África, a costa do mar Vermelho, a Etiópia e o norte do Quênia seriam, possivelmente, habitados sobretudo por caucasoides, semelhantes aos que viviam na Europa e no

Oriente Médio, junto ao mar Mediterrâneo. O Saara Meridional, a faixa sudanesa (desde o Atlântico até o sul do Nilo e o lago Turcana) e a África Ocidental, por elementos negroides. E as savanas, os cerrados e as estepes do leste e do sul do continente, pelos antepassados dos povos que hoje se costuma abranger sob o nome de Khoisan, ou coissã.

O protobosquímano já existiria por volta de 17000 a.C. Ter-se-ia desenvolvido nos campos da África Oriental e da África Meridional e seus domínios se estenderiam, para o norte, até Cartum.<sup>54</sup> Já houve, porém, quem pensasse que era gente do norte, com presença até as praias africanas do Mediterrâneo, de onde teria começado a emigrar, há uns 14 mil anos, pelas savanas da África Índica, para as terras do sul.<sup>55</sup>

Seus descendentes seriam os modernos coissãs (de khoi, “homem”, palavra com que os hotentotes a si mesmos se designam, e san, nome que dão ao bosquímano, “aquele que recolhe frutos e raízes e captura pequenos animais”). Geralmente consideram-se os coissãs como constituindo uma família linguística, cuja característica seria o uso de cliques ou estalidos com valor de consoantes.

São sobretudo de natureza cultural as diferenças entre hotentotes e bosquímanos. Ambos têm a face e o nariz achatados e a cor da pele pardo-amarela, os olhos estreitos e oblíquos (embora só nos bosquímanos se note o epicanto), e o cabelo tão encarapinhado, que nestes se concentra em rolinhos, pegados ao crânio, semelhantes a grãos de pimenta-do-reino. Em ambos a pele cedo se enruga, e suas mulheres são famosas pela esteatopigia.

Contam-se uns 12 ou 11 mil anos desde o começo, no sul do continente, do processo de redução de estatura dos bosquímanos, os quais, hoje, com sua média de 1,40m de altura, são bem menores e mais franzinos do que os hotentotes. Estes, que medem entre 1,58 e 1,65m, resultariam de antiga miscigenação com os afro-mediterrânicos, ou com os negros, ou seriam os descendentes menos diferenciados dos protobosquímanos.

Propõem alguns que também os pigmeus possam descender dos antigos bosquímanos. Teriam aqueles — para adaptar-se biologicamente a um clima de floresta, de extrema umidade e constante calor — sofrido processo de redução do tamanho ainda mais drástico do que o responsável pelo moderno bosquímano. Para outros, os pigmeus derivariam do tipo negroide. Essas hipóteses resultam de não se terem encontrado nas terras das florestas — tão adversas à preservação dos ossos — restos de pigmeus de antiguidade comparável à dos ascendentes dos demais habitantes da África. Mas é possível que sejam tão antigos quanto os demais.

Presume-se que os pigmeus, antes de se refugiarem nas selvas do Congo e do Oguê, ou em áreas de difícil acesso em outras partes da África, tenham ocupado extensões bem mais amplas, desde o Senegal até além dos Grandes Lagos. Pelo menos é o que dizem as sagas africanas, nas quais pigmeus ou homenzinhos figuram como os primitivos donos da terra e os senhores míticos dos animais selvagens. Os lendários gueguêis do lago Chade, os moatias dos axantes, os doquis dos sossos<sup>a</sup> (da Guiné-Conacri), os ijimeres dos iorubás, os azizãs dos fons,<sup>b</sup> os condrongos dos jalofos<sup>c</sup> (do Senegal), os gumbas dos quicuios (do Quênia) continuam a povoar as histórias, as crenças e os temores de muitos grupos africanos.

Essa imaginária gente miúda, em que talvez se tenha transformado a distante lembrança de pigmeus ou de bosquímanos, sobrevive também nas superstições americanas, nas áreas onde predominou o trabalho escravo.<sup>56</sup> Eram anões maléficos, capciosos, zombeteiros ou velhacos, uns cabeludos e avermelhados, outros de pés para trás, alguns amigos de conversar por assobios. No Brasil, é possível que persistam na imagem do Saci ou, confundindo-se com mitos ameríndios e os enriquecendo, em certas versões regionais do Anhangá e do Curupira. Este último desmente, aliás, a afirmação de Herskovits de que não existiria, no Novo Mundo, um homúnculo fantástico com pés para trás, como os moatias dos axantes.

O negro teria surgido na fímbria da floresta, nas regiões que limitavam com as savanas do Saara. Há mais de 11 ou 12 milênios, uma vez que contariam esta idade os ossos descobertos em Iwo Eleru, um abrigo rochoso a 24km de Akure, na Nigéria. Menos antigos — com oito a nove mil anos — seriam os restos negroides desencavados de Ishango, junto ao lago Eduardo (ou Katwe), no nordeste da República Democrática do Congo.

Crê-se ter o negro avançado norte acima. Por volta de 6000 a.C., já estaria à altura da Cartum primitiva e em Amekni (no Hoggar). Restos de esqueletos tidos por negroides foram também recolhidos em Asselar (no sul do Saara, no Mali), em Temaya Mellet (no Níger), nas margens do lago Turcana e no vale oriental das Grandes Falhas. Alguns grupos negros teriam descido o Nilo até o Alto Egito, onde se miscigenaram intensamente com populações caucasoides, dando origem à predominância de mestiços na cultura pré-dinástica de Badari (cerca de 4000 a.C.).<sup>57</sup> Mendes Correia propôs, com seu *Homo afer taganus*, que tivessem chegado a Portugal.

Talvez se possa dar por contado que pelo Saara passava a linha de separação e encontro entre negros e brancos. Viveriam a distância ou próximos uns dos outros. A hostilizarem-se ou a se misturarem. Os negros, ao sul. Os brancos, ao norte.

Há mais de 12 mil anos, caucasoides, aos quais se dão os nomes de afro-mediterrânicos, afro-asiáticos e eritraicos, entraram na África, pelo istmo de Suez, e se espalharam até o Magrebe — substituindo populações anteriores do tipo do homem de Cro-Magnon — e também pelas savanas e estepes do norte do Saara, pela Etiópia, pela Somália e pelo norte do Quênia.

Já se sugeriu que esses homens altos e de cabeça alongada estivessem ligados à cultura natufiense da Palestina e tivessem sido os responsáveis pela indústria lítica denominada Capsiense do Quênia ou Eburriense. Mas esta tem sido também considerada obra de negroides. Ou de coissãs. Ou de mestiços. Ou de grupos de composição mista.

Entre os eburrienses, o arpão devia ser a principal arma. Pois esse povo, que trabalhava a obsidiana, ter-se-ia fixado junto aos lagos, bem como aos rios que para eles afluíam, e se dedicado à pesca.

O Eburriense seria uma das formas daquilo que J.E.G. Sutton<sup>58</sup> definiu como uma “civilização aquática”, e que se estenderia do alto Níger ao Nilo médio, passando pelo Chade e a região das Grandes Falhas. Todavia, há quem pense que ele pôs o tema com certo exagero e que, em vez de uma unidade de cultura em toda essa vasta área, haveria, como mostra a variedade de indústrias líticas nela existente, processos de adaptação comuns ou semelhantes de distintos grupos humanos ao mesmo tipo de desafio e de oportunidades econômicas apresentadas pelos grandes lagos e rios.<sup>59</sup>

Após uma fase de extrema aridez — o Saara era ainda mais seco do que agora —, o clima da África experimentou, a partir de aproximadamente 10000 a.C., um longo período úmido. O Saara passou a abrigar grandes lagos e rios. Em suas extensas savanas, de caça numerosa, multiplicaram-se os grupos humanos.

No período de maior umidade — entre os oitavo e sexto milênios a.C. —, quando o Chade amplíssimo era alimentado por rios nascidos no Tibesti, no Air e no Hoggar, e o nível dos lagos da África Oriental era tão alto que alguns deles, como o Elmenteita e o Nakuru, se confundiam, podia-se traçar, unindo imaginariamente as grandes águas, uma curva desde a dobra do Níger até o Nilo médio e dali, pelos vales das Grandes Falhas, sul abaixo.

Foi nessa curva de grandes lagos e rios que se desenvolveu, sobretudo a partir do oitavo milênio a.C., um novo sistema de vida. A abundância de pescado e de animais aquáticos fez com que se utilizasse a pesca, não mais como uma atividade semelhante à recolha e à caça, mas como um modo sedentário, ou semissedentário, de produzir alimentos. A pesca permitiu

que se estabelecessem moradas fixas, junto aos cursos fluviais e à margem dos lagos. E, ali, o homem desenvolveu todo um novo complexo cultural, a fim de aproveitar da melhor maneira possível um meio ambiente favorável.

Fabricou, de osso, pontas de arpões, em cuja extremidade grossa havia, primeiramente, uma ranhura e, mais tarde, um entalhe ou furo, onde se amarrava o cordel ou a tira de pele. Teceu redes e puças. Construiu barcos. Fez cestas. Poliu pratos de pedra. E modelou, no barro, potes e outros recipientes, às vezes de grandes proporções, que lhe permitiram guardar os líquidos e cozinhar o peixe, os mariscos, a carne de tartaruga, de hipopótamo e de outros animais, assim como plantas aquáticas e grãos do campo.

A cerâmica talvez tenha sido inventada na África, por essa gente que vivia junto d'água, algum tempo antes de aparecer na Cilícia, na Síria, no norte do Iraque e no Irã. Pelo menos, é o que insinuam os numerosos restos de louça de barro encontrados do Quênia ao Saara e velhos de mais de oito mil anos. Assevera-se, a propósito, que algumas jazidas com vasilhames de barro do Saara são mais antigas do que as encontradas no Egito, na Núbia ou no Magrebe<sup>60</sup> — com o que se indicaria não haver o uso da cerâmica subido o Nilo, mas, sim, por ele descido. Afirma-se, ademais, que a arte do oleiro antecipou, na África saariana e na região dos grandes lagos — onde a pesca favoreceu um tipo de vida sedentário —, a adoção da agricultura e da pecuária.<sup>61</sup>

Tenha o responsável pelo chamado Capsiense do Quênia sido afro-mediterrânico, negro, coissã ou mestiço, em todo o resto do largo espaço então interrompido por lagos, lagunas, rios, regatos, pântanos e alagadiços, entre o Nilo e o Níger, era predominantemente negro ou negroide quem empunhava o arpão de ponta de osso. Predominantemente negro ou negroide, pois é provável que para junto das águas hajam afluído povos do norte, do leste, do oeste e do sul, de tipos distintos, que se devem ter miscigenado entre si.<sup>62</sup>

Pouco importa, aliás, como eram a cor de suas peles, o formato de seus crânios, a largura de seus narizes, a textura de seus cabelos. Participavam de um igual modo de vida. Faziam potes de barro semelhantes, ornamentados com múltiplas linhas horizontais em forma de ondas, riscadas com espinhas de peixe sobre a massa ainda mole. Tanto ao sul, em Gamble's Cave, próximo ao lago Elmenteita, quanto ao norte, na Cartum primitiva, enterravam os mortos em posição contraída, fetal, como a sugerir um novo nascimento,<sup>63</sup> numa outra vida. E tanto a oeste, em Asselar, quanto a leste, na Cartum primitiva, extraíam dois dentes incisivos



superiores, tal como o faziam os natufienses da Palestina e como o fazem os modernos povos nilóticos.<sup>64</sup>

Na Cartum primitiva — já ocupada possivelmente por volta de 6000 a.C. — detectaram-se indícios de que talvez se construíssem choupanas de trançado de varas, com reboco de barro.<sup>65</sup> Moradas permanentes, ou semipermanentes, que compõem, com a cerâmica — frágil demais para combinar-se com o nomadismo —, o quadro da sedentarização.

Esse modo de vida ligado aos recursos aquáticos passa a sofrer, a partir de 5000 a.C., os efeitos de novo ressecamento climático. Estancam-se muitos rios. Numerosos pequenos lagos enxugam. As margens de outros reduzem-se. As comunidades de pescadores isolam-se e várias delas aderem a outros meios de sobrevivência.

Em algumas regiões, certa melhora do clima, nos quarto e terceiro milênios a.C., permitirá um renascimento das culturas aquáticas. No médio Nilo. Em vários pontos da faixa sudanesa. No Chade. As pontas de osso dos arpões são agora quase sempre furadas, para ali atar a corda. As mós são maiores, mais numerosas e diversificadas, a atestarem o aumento do consumo de grãos nativos. E surge o anzol — cortado na concha, a leste, e no osso, a oeste.<sup>66</sup>

O auge dessas culturas aquáticas — em que o osso, de certo modo, predominou sobre a pedra — deu-se na mesma época em que se afirmava e se expandia, no Oriente Médio, o que Gordon Childe<sup>67</sup> denominou “revolução neolítica”, com a domesticação de certas gramíneas e de alguns animais e a consequente sedentarização do homem. E o êxito das culturas aquáticas, comparativamente ricas e dinâmicas, a cortarem horizontalmente a África, poderia explicar o atraso com que as práticas agrícolas se impuseram no continente. Teriam a eficiência e o prestígio do tipo de vida levado pelo pescador sedentário constituído inicialmente uma barreira cultural à difusão das novas formas produtivas criadas no Oriente Médio, ali tão perto, e que se propagaram para o Egito e a África Mediterrânea.

No Oriente Médio, a domesticação das plantas e dos animais aparece, pela primeira vez, nas terras que se estendem da Palestina, Síria e Cilícia até as zonas montanhosas da Turquia, do norte do Iraque e do Irã, o Turquestão e o litoral do mar Cáspio. Surge, ligada a uma indústria lítica variada e rica — que se caracteriza pelo minucioso e belo polimento da pedra —, em pequenas comunidades, cujos habitantes deixam de ser simplesmente apropriadores de matérias-primas, caçadores e recolhedores de raízes, mel e frutos, para se transformarem, pouco a pouco, em

produtores de alimentos e das fibras com que vão vestir-se. Do favorecimento das boas plantas em relação às ervas más, o homem passa ao cultivo deliberado. Começa, entre 10000 e 7000 a.C., a semear o trigo, a cevada e o linho, que já cresciam, selvagens, naquelas regiões, e a criar a cabra, o carneiro, o boi e outros animais.

Embora a agricultura tenha sido inventada em outras partes do mundo — na China, no sudeste da Ásia, nas Américas Central e do Sul e, provavelmente, mais de uma vez e em mais de um lugar, na própria África —, foi daquele duplo crescente fértil no Oriente Médio que o cultivo da terra se difundiu para a Europa e para o Egito.

A ideia e a prática da agricultura propagaram-se lentamente, só chegando ao delta do Nilo entre 6000 e 5000 a.C., ainda que já estivessem talvez presentes, em pequena escala, cerca de um milênio antes, no Deserto Ocidental — e disto dariam sinais Bir Kiseiba e Nabta Playa. Em Nabta Playa, ao redor de um pequeno lago, certa gente, caçadora e recolectora, que vivia numa aldeia com casas de planta oval ou circular e poços e celeiros cavados na terra, parece ter então cultivado sorgo,<sup>68</sup> tamareiras e dois tipos de cevada (um dos quais de origem local), bem como ter possuído alguns bois.<sup>69</sup>

Que tenha sido lento na África o caminhar da agricultura não é, aliás, de estranhar-se. Vagarosa foi também a sua difusão na Europa. Em 3000 a.C. não havia avançado além do Danúbio — embora os vegetais cultivados fossem os mesmos do Oriente Médio. E só por volta de 1700 a.C. cobre a maior parte do continente europeu.

É possível que o vale nilótico, tido por muitos como então coberto de densas matas e cheio de pântanos, tenha sido um obstáculo à marcha da agricultura para o nordeste do continente africano, afinal tão próximo das terras palestinas. Para outros, o vale do Nilo, durante esse período úmido, não guardava, a não ser no Delta, maior semelhança com o atual Sudd. Nas entrecheias, ele se cobria de gramíneas e matas baixas. Ladeado por acácias, sicômoros e tamariscos, com um ou outro charco deixado pelo refluir do rio, o vale em nada se oporia à ocupação humana. Para os que assim pensam, o avanço lento da agricultura ter-se-ia devido a resistências culturais às novas práticas. Serviram-lhe de barreira o próprio êxito com que, a partir de uns 16 mil anos antes de nossa era — e, portanto, em período anterior, de extrema aridez dos desertos cortados pelo Nilo —, comunidades ribeirinhas, sobretudo no Alto Egito (como se vê no uede Kubbania), faziam uso intensivo de tubérculos e grãos selvagens e procuravam aumentar a densidade e a qualidade dessas plantas silvestres,



por meio do combate às ervas daninhas que entre elas cresciam, da limpeza do solo e talvez da rega em épocas de seca.<sup>70</sup> Na longa fase úmida que se seguiu, de predomínio, no vale expandido do Nilo, das chamadas culturas aquáticas, as plantas silvestres da beira-rio e das terras molhadas continuaram a ser, logo após o pescado, o elemento principal da dieta de suas populações. Não que faltem sinais de caça: ossos de galeirões, gansos, patos e outros pássaros migratórios, bem como, ainda que menos frequentes, de gazelas, auroques (o *Bos primigenius*) e hipopótamos. O ajuste de milênios a um tipo de vida em que não faltavam, além do peixe e da caça, os tubérculos, os grãos, as nozes, os brotos, os talos, as folhas e os frutos de plantas silvestres tendia a desestimular as inovações.

Ao que parece, as práticas agrícolas não foram adotadas no vale do Nilo — e em outras partes do mundo — para substituir a pesca, a caça e a recolha, mas para complementá-las, diversificando ainda mais as fontes de comida.<sup>71</sup> Do favorecimento de certas plantas ao seu cultivo, a distância parece curta, mas cumpriu-se com imensa lentidão. Só ao longo de demorado tempo foi-se compreendendo a vantagem que havia em proteger-se, pelo cultivo, das instabilidades do Nilo. Uma enchente excessiva era capaz de destruir, ao submergi-la por mais tempo do que podia suportar, toda a faixa de plantas comestíveis que acompanhava o rio. E, quando este deixava de derramar-se para fora do seu leito, o revestimento vegetal da várzea morria, ressecado. Num e noutro caso, alonjava-se a caça. Enterrar nas terras altas punhados de sementes de gramíneas que já, por costume, se protegiam — e entre as quais talvez se contassem, nativos, um certo tipo de cevada e um certo tipo de trigo —, era uma forma de garantir-se contra as inundações. E para resguardar-se das águas magras, valia a pena semear as partes mais úmidas da veiga, enquanto se conduziam os bois e as cabras para onde houvesse pastagem. Numa economia de caça, pesca e coleta, seriam, porém, marginais as práticas agrícolas. Tinham-nas apenas como recurso adicional, um jeito menor de obter alimento, enquanto continuavam a pescar, a caçar e a recolher o que lhes dava a natureza. Talvez as novas práticas só despertassem interesse nas épocas de crise. E talvez fossem abandonadas, tão logo melhoravam as condições.<sup>72</sup>

Não se acharam até agora testemunhos arqueológicos que permitam acompanhar a transição de um tipo de economia para o outro. Em Fayum, um oásis a sudoeste do Cairo, onde hoje há uma laguna rasa e salina, estendia-se o lago Moeris, ligado ao Nilo por um canal, até cerca de 1000 a.C. Ali, dez séculos de vazio arqueológico separam, dos primeiros

aldeamentos de agricultores que se têm por indiscutíveis, os últimos vestígios de comunidades semelhantes, pelo modo de retirarem o sustento da natureza, às do uede Kubbaniya ou às da indústria de Qadan (atuantes de 12000 a 9000 a.C., na Núbia).

Por volta de 5200 a.C.,<sup>73</sup> grupos que viviam às margens da depressão de Fayum já criavam ovelhas e possivelmente bois e cultivavam trigo, cevada e linho, vegetais domesticados no sudoeste da Ásia, além de gramíneas e outras plantas locais de que não ficaram traços nos numerosos silos, revestidos de um trançado de cestaria, que cavavam no solo para armazenar as colheitas. Nem mesmo nos acampamentos maiores, nos quais se demoravam a maior parte do ano, deixaram eles sinais de que construíssem casas. Quem sabe se não se abrigavam sob peles ou esteiras, estendidas sobre armações de galhos? Pois nesses lugares, além dos sinais de cozinha, encontraram-se alfinetes e sovelas de osso, contas, pingentes, pedras de fuso e muitos outros utensílios, a indicar as muitas atividades a que ali, talvez já semisedentários, se dedicavam. Fora isso, não se diferenciavam dos que os antecederam na área mil anos antes. A agricultura não substituiu, entre eles, as práticas da coleta. Continuaram a valer-se das gramíneas nativas, e a nelas basear a dieta, e na pesca, e na caça. E não parece que tenham alterado substancialmente o jeito de vida até cerca de 4500 a.C.<sup>74</sup>

As mudanças aparecem mais claras em outros sítios: em Merinde (ou Merimda), à margem sul-ocidental do Delta, ocupado, entre cerca de 4800 e 4400 a.C., por grupos que conheciam a agricultura; em Al Omar (ou El Omari), 23km ao sul do Cairo, onde os restos mais antigos de presença neolítica seriam de 4100 a.C.; em Badari, Hemamieh e, mais ao sul, Nagada (no Alto Egito), com datas, o segundo, entre 4400 e 3650 a.C., e o terceiro, da primeira metade do quarto milênio.<sup>75</sup>

O que mostra a arqueologia é que, nesses lugares, não se reduziu a importância da pesca. Das camadas mais baixas para as mais altas, aumentam, contudo, os sinais de trigo, cevada, lentilhas e linho, bem como os ossos de carneiro, boi, porco e cabra, ao mesmo tempo que diminuem os vestígios da caça e dos vegetais silvestres. Nos próprios sepultamentos notar-se-ão diferenças. Assim, na chamada cultura de Badari, os corpos desciam à terra envoltos em peles. Mas, a partir de aproximadamente 3900 a.C., de quando dataria, no Alto Egito, o início da cultura amratiana, o linho vai-se tornando o material corrente para enrolar os mortos. Os acampamentos, por seu lado, assumem a feição de aldeolas, com cabanas de planta oval ou redonda, semiafundadas no terreno, e que podiam ser

moradias ou depósitos. No final da ocupação de Hemamieh, os silos passam, de subterrâneos, a serem construídos acima da terra. Talvez não mais precisassem de ser mantidos em segredo, como os celeiros dos nômades, pois recebiam a proteção dos que teriam passado a viver quase todo o ano, se não o tempo todo, junto deles. E invertera-se o quadro de Fayum: os vegetais silvestres e a caça tinham perdido o papel predominante e apenas suplementavam os produtos da lavoura e da pecuária.<sup>76</sup>

Foi desses acampamentos ou vilotas no alto dos tabuleiros que orlam o Nilo, com suas pequeninas choças feitas de palma entrançada ou de uma mistura de barro e palha, que a agricultura desceu de forma permanente para o vale, quando o clima se tornou mais seco. E foi desse início, de aparência, mas só de aparência, modesta, que se desenvolveu a grande civilização agrícola do Egito, na qual o cultivo da terra iria provocar as invenções da drenagem, do regadio e do arado, que multiplicariam os seus efeitos.

Muito mais abaixo no mapa, ali onde se junta o Nilo Azul com o Nilo Branco, em depósitos arqueológicos que seriam contemporâneos dos de Merinde (como os de Rabak, Um Direiwa e Kadero) ou da cultura de Badari (como os de Esh Shaheinab),<sup>77</sup> há também registros de que certos grupos começavam a criar animais e, talvez, a cultivar o solo.

Esh Shaheinab fica cinquenta quilômetros a jusante de Cartum, num terraço próximo à margem esquerda do rio. Sua cultura era um desenvolvimento da de Cartum primitiva. Vivia-se sobretudo da pesca e também da caça e da coleta. Mas já se domesticava a cabra, e possivelmente o carneiro e o boi. Estes animais seriam, porém, em pequeno número e teriam pouca importância na vida econômica do grupo.

Bem distinta era a situação em Kadero.<sup>78</sup> Ali, a 18km a nordeste de Cartum e a seis quilômetros da margem direita do Nilo, num terraço que dominava ampla extensão de terra plana coberta de pradaria, o gado bovino era pastoreado em grande número, juntamente com cabras e ovelhas. Os animais domésticos constituíam a principal fonte de carne, tendo a caça e a pesca posição secundária como atividades produtivas. A recolha de frutos e de moluscos era importante. E mais importante ainda, o consumo de alimentos vegetais. De grãos. Como indica o enorme número de pilões de pedra — inexplicável, se esses almofarizes fossem utilizados apenas para triturar pigmentos. Nas cerâmicas, encontraram-se, aliás, impressões de sorgo, de milhete e de outros grãos. Sobretudo de sorgo. Que talvez fosse cultivado.

Conforme a estação do ano, a gente de Kadero mudava de residência e de ocupação. Quando as águas do Nilo inundavam a planície, levava-se o gado para o alto do terraço, onde ficava possivelmente em grandes currais.

Presume-se que em Kadero já houvesse divisão em classes sociais. Que houvesse uma aristocracia e um grande chefe. O pensamento é induzido nessa direção pela análise das sepulturas ali existentes. A maioria dos mortos era inumada desacompanhada de bens. Alguns poucos desciam ao túmulo com seus adornos e com vários vasos de cerâmica decorada. Um dos enterrados usava um longo colar de contas de cornalina, e tinha junto dele a cabeça em pórfiro de uma maçã, talvez um símbolo de autoridade, um bastão de comando.

Kadero está próximo de Esh Shaheinab. Floresceram na mesma época. Mas de forma diferente. Enquanto Esh Shaheinab, ainda que já houvesse começado a ter animais domésticos, permanecia fiel à cultura aquática herdada de Cartum primitiva, Kadero adotara um novo modo de vida, mais condizente com a paisagem em que se inserira. Ficava mais distante do rio, a cavaleiro de uma pradaria propícia ao pastar do gado e ao cultivo das gramíneas.

Se recebeu a agricultura do norte, pelo caminho do rio — e não do oeste, da faixa sudanesa, ou do leste, da Etiópia, como pode também ter ocorrido —, Kadero trocou de espécies cultivadas. A prática agrícola teve de ser mudada. Pois no Egito e em todo o Oriente Médio cultivavam-se principalmente o trigo, a cevada e o linho — vegetais de chuvas de inverno e que não se adaptavam às condições climáticas dos trópicos. Podiam, isto sim, ganhar todo o norte da África e os altiplanos etíopes.

Quando o trigo, a cevada e o linho chegaram à Etiópia, vindos do Egito ou da outra banda do mar Vermelho, talvez ali já tenham encontrado uma agricultura indígena, baseada no cultivo do tef, da ensete e do niger.

O tef é um cereal de grãos pequeninos, mas muito nutritivos. Com eles prepara-se um pão, o enjera, de bom sabor. A gramínea é semeada tão somente nas terras altas etíopes, onde cobre mais hectares do que qualquer outra cultura, desconhecendo-se o seu uso sistemático em outros pontos do mundo. A ensete, quase uma monocultura em certas regiões do sul da Etiópia, parece a bananeira, mas dela não se comem os frutos, de escassa polpa e sementes grandes, e sim o falso caule e os brotos novos. Estes são cozidos como legumes; aquele, após ser enterrado para fermentar, seco e pilado, transforma-se numa papa ou é assado qual um pão. A ensete está hoje difundida, como planta ornamental, em quase todo o mundo, mas dantes se restringia à Etiópia. Já o niger ou noog produz óleo

comestível. É planta corriqueira nas terras abissínicas, cultivada em pequena escala em outros países africanos e na Índia.

Se a agricultura ingressou na Etiópia com as plantas cultivadas no Oriente Médio, não parece verossímil terem os que conheciam o trigo e a cevada se dedicado a domesticar um cereal de tão baixo rendimento quanto o tef.<sup>79</sup> Se já conheciam o óleo da linhaça e da açafrão, por que iriam ocupar-se do niger? E, se estavam acostumados a uma dieta de cereais, por que adotaram a ensete?<sup>80</sup>

O argumento tem seu peso, mas não leva em conta o gosto pela variedade de alimentos que podiam ter os antigos habitantes da Etiópia, nem as enormes diferenças de meios agrícolas que lhe caracterizam a paisagem. Assim, o tef dá com abundância em alturas a que não chegam o trigo e a cevada, e o enjera é por muitos mais apreciado do que outros tipos de pão.<sup>81</sup>

Julga-se que essas plantas características da Etiópia, assim como dois estimulantes, o café e o chat, ali tenham sido domesticadas.<sup>82</sup> E imagina-se que isso se tenha dado antes que novas práticas e novas espécies agrícolas viessem do Oriente Médio e passassem com elas a dividir os trabalhos e os solos.

Se assim tiver sido, a agricultura foi inventada autonomamente na Etiópia — como propôs, há mais de meio século, Nicolai I. Vavilov —, a partir do uso sistemático das plantas silvestres. É possível também que a ideia da agricultura tenha chegado do Egito ou do mar Vermelho antes do trigo, da cevada e do linho. Pode ter havido o que já se chamou de “difusão do estímulo”:<sup>83</sup> o contato cultural com o Oriente Médio teria induzido os habitantes da Etiópia a cultivar os vegetais que já utilizavam, como o tef, a ensete, o niger e também possivelmente o sorgo e o milhete Eleusine.

Tudo isso são conjecturas, pois não se registraram traços arqueológicos de grande antiguidade de nenhum desses vegetais na Etiópia, onde, de resto, são escassíssimos, pouco claros e tardios os testemunhos sobre o início da agricultura. E não só na Etiópia, mas em toda a África subsaariana. Por isso, apresentam-se frágeis os fundamentos em que se assentam as várias hipóteses sobre o começo da produção de alimentos no Saara<sup>84</sup> e ao sul do deserto.

Do Oriente Próximo, o cultivo do trigo, da cevada, da lentilha, do linho e de outras plantas que ali foram domesticadas deve ter-se difundido pelos oásis orientais do Saara e pela costa mediterrânica da Cirenaica. Quando houve relativa melhora de clima, nos quarto e terceiro milênios a.C., certos grupos saarianos localizados a maior distância dos lagos e dos rios podem,

a exemplo do que ocorreu em Kadero, ter-se apartado da maneira aquática de vida e entregado às novas atividades da agricultura e do pastoreio. O clima de então lhes permitiu cultivar plantas de chuvas de inverno. As mesmas que haviam recebido do Oriente Médio.

A partir de 2500 a.C., novo ressecamento se fez sentir. O processo acelerou-se após 2000 a.C., e de tal modo que um milênio mais tarde o Saara já era deserto. As zonas úmidas deslocaram-se para o sul, e, com elas, os animais e os homens. Muitos destes devem ter levado para onde hoje é o Sael, que tinha então a fisionomia da atual faixa sudanesa, o conhecimento da agricultura. Ali trocaram as plantas que conheciam por outras mais propícias, de chuvas de verão, e que cobriam, naturais, grande parte das savanas. Plantas como o sorgo e as numerosas espécies de milhos miúdos, gramíneas das quais, desde havia muito, os que moravam na terra tinham aprendido a utilizar os grãos.

O processo de ressecamento durou aproximadamente um milênio e meio. De tal forma que o deslocamento, para o sul, de grupos humanos que habitavam o Saara deve ter-se verificado muito lentamente. Tão lentamente, que não se pode excluir que, ao longo dos séculos, a ideia da agricultura os tivesse sempre precedido. O estímulo para cultivar as plantas silvestres ter-se-ia transmitido do Saara e do vale do Nilo a vários pontos que ficavam ao sul daquele e a oeste deste. Na larga faixa que vai da Núbia ao Senegal, domesticaram-se numerosas espécies vegetais, numa escala tão grande, que se pode dizer ter sido ali a agricultura reinventada.

Se é que não foi inventada, de forma autônoma e independentemente do influxo do sudoeste da Ásia e do Egito. Uns 5000 anos a.C. e próximo às cabeceiras do Níger, no extremo ocidental da faixa sudanesa, a cerca de 1.600km das praias do Atlântico — como já se aventurou, com exagerada precisão.<sup>85</sup> Segundo essa tese, os milhetes do tipo Pennisetum teriam ali então sido domesticados, o que parece improvável, pois, há uns sete milênios, aquela região estaria coberta de matas, e o Pennisetum é gramínea da savana árida.<sup>86</sup> Houve, contudo, quem,<sup>87</sup> sustentando a origem independente da agricultura ao sul do Saara, sugerisse múltiplos centros de domesticação do milhete, ao longo da cinta horizontal imediatamente abaixo do deserto. E também aventou-se a hipótese de que o Pennisetum tivesse começado a ser cultivado nos sopés meridionais das montanhas do Saara central, entre 3000 e 2000 a.C., e dali se expandido para as savanas africanas.<sup>88</sup>

A mesma origem múltipla foi atribuída ao sorgo. Que teria sido domesticado na faixa que vai da Nigéria à Etiópia Ocidental.<sup>89</sup> Em muitos e



variados pontos, desde o Senegal até a Eritreia, e a partir de diferentes espécies silvestres — segundo outra teoria.<sup>90</sup> Ou ainda, tendo por matriz o ancestral do sorgo da raça bicolor, na área entre o Chade e a Núbia.<sup>91</sup>

Com respeito aos vários tipos de arroz africano, prevalece a tese, apresentada por Roland Portères, de que o início da domesticação se teria verificado no delta interior (ou delta morto) do rio Níger.

Nem mesmo o principal arroz africano, o *Oriza glaberrima* Steudel, escapou, porém, de ser mais tarde deslocado pelas variedades rizícolas cultivadas na Ásia, pelo *Oriza sativa*, introduzido na costa oriental da África pelos árabes, a partir do século VII, e na costa atlântica pelos portugueses, no século XVI.<sup>92</sup> Com o arroz africano aconteceu fenômeno semelhante ao sucedido com a pacova no Brasil: a banana do sul da Ásia — o figo-da-índia, de que fala Garcia d'Orta no XXII dos Colóquios dos Simples — desbancou rapidamente, embora sem eliminá-la de todo, a musácea autóctone. Esta não pôde competir com a planta asiática, cujo fruto era mais doce, tinha o miolo mais mole e estava isenta de cica ou travo.<sup>93</sup>

Sorgo, milhetes e arroz não foram as únicas plantas domesticadas ao sul do deserto. Na savana subsaariana, cultivaram-se pela primeira vez outros milhos miúdos, como o fônio, o chindumba e o iburu (ou fônio negro), oleaginosas como o carité, e plantas como o cabaceiro, a melancia, a batata-de-cafre e a batata-hauçá. Presume-se que até mesmo certos vegetais que hoje crescem à beira das matas ou em abertos nas florestas tenham tido origem na savana. Como o macunde ou ervilha-de-vaca, o dendê, os vários inhames africanos e o quiabo. As únicas plantas africanas naturalmente adaptadas à floresta parecem ser a cola, o café e a akee,<sup>94</sup> uma fruta da qual se poderia dizer, de modo muito grosseiro, que se assemelha à maçã.

Na passagem da savana para as margens da floresta, duas outras invenções ocorreram: a da coivara e a do plantio. Tal como sucedeu no sudeste da Ásia e na América do Sul, o africano, para domesticar e propagar determinados vegetais, teve de descobrir processo distinto ao da sementeira. Aprendeu a plantar, isto é, a separar, selecionar e enterrar mudas, pedaços de galho, rizomas, batatas e cocos. Criou a horta, o pomar e os palmeirais.

Desde a metade do quinto milênio a.C. havia na África Ocidental — como se veem na caverna de Bosumbra, perto de Abeti (em Gana), em Iwo Eleru (na Nigéria) e em Shum Laka, próximo a Bamenda (nos Camarões) — vasos de cerâmica, certos micrólitos que se presumem fossem empregados para ceifar gramíneas, e utensílios de pedra polida que poderiam ser machados ou enxadas. Só de muito mais tarde, no entanto, da metade do segundo



milênio a.C., são os primeiros indícios de produção de alimentos na área.

Em Kintampo, entre a floresta e a savana arborizada, a oeste do rio Volta, localizaram-se ossos de cabra-anã e de um bovídeo pequenino, além de sementes de macunde e coquinhos de dendê. Talvez essas plantas já fossem ali cultivadas, no período entre 1500 e 1150 a.C., assim como em vários outros pontos do atual Gana e da Costa do Marfim (como Ntereso, Boyasi, Bonoase e Mumute). Desses lugares, desenterraram-se também numerosos objetos achatados, lascas de grés cheias de ranhuras, cujo uso tem estado aberto a discussão. Parecem certos utensílios empregados até recentemente no Egito para retirar calosidades e a pele grossa dos pés, mas já se sugeriu que se utilizassem para ralar inhame.<sup>95</sup> Mais importante ainda foi verificar-se que alguns desses sítios podiam ser considerados como aldeamentos, de ocupação permanente (ou semipermanente<sup>96</sup>), com suas casas de trançado de varas, barro e palha erguidas sobre bases retangulares de pedra. Em Boyasi, a planta de uma delas media 6 x 3,5m<sup>2</sup>, e a de outra, 7,5 x 3m<sup>2</sup>.<sup>97</sup>

Mais nítidas são as pegadas da produção de alimentos em Dhar Tichitt (ou Tichitt-Ualata), no sul da Mauritânia.<sup>98</sup> A área era ocupada, desde pelo menos 2500 a.C., por gente que conhecia a cerâmica e se dedicava à caça, à coleta e à pesca, na margem dos lagos rasos que ali então existiam. Após ser abandonada por algum tempo, Dhar Tichitt voltou a receber uma população muito semelhante à anterior, só que senhora dos bois e das cabras e hábil em construir vilarejos de pedra, formados por compounds circulares, de vinte a quarenta metros de diâmetro, e ligados por ruas bem definidas. Com o aumento da secura do clima e o esgotamento das lagoas, a recolha de grãos silvestres cresceu em importância. E talvez se tenha ali começado, após 1200 a.C., a cultivar cereais. Primeiro, uma gramínea local, o kram-kram, até hoje muito apreciada pelas populações saarianas, que com ela preparam o cuscuz. Depois, milhetes.

Cem anos mais tarde, essa gente se transfere das orlas das lagoas para o alto de uma escarpa que lhes ficava próxima, e passa a viver em vilarejos mais numerosos e bem maiores — alguns com cerca de um quilômetro quadrado — que os dos seus predecessores. Crescem os sinais de que cultivava o solo: mais da metade das impressões de grãos na cerâmica dali recolhida são de milhete do tipo Pennisetum, e com alta proporção de variedades domesticadas. Cada aldeia era cercada por uma muralha de pedra, cuja altura pode ser medida pela das suas ruínas, que chega a dois metros. A escarpa e os muros protegiam a povoação das que lhe eram vizinhas, pois talvez estivessem em constante conflito entre si, ou a

defendiam dos ataques dos nômades do deserto.

Uma vez que coincidem em boa parte as datas obtidas por radiocarbono nas ruínas da base e do alto da escarpa, já se sugeriu que, em vez de um tipo de ocupação suceder o outro, corresponderiam ambos aos mesmos grupos, cada um deles possuindo duas aldeias, entre as quais se alternariam sazonalmente. Durante o período das chuvas, os habitantes de Dhar Tichitt cultivariam o milhete e apascentariam o gado no alto do penhasco, descendo, na estação seca, para as proximidades dos lagos rasos, onde pescariam e colheriam o kram-kram.<sup>99</sup> Essa hipótese não desfaz — antes a sustenta com igual ou mais força — a convicção de que em Dhar Tichitt já se conheciam as práticas agrícolas por volta de 1100 a.C.

No início de nossa era, a agricultura estava bem implantada em grande parte das savanas sudanesas, em porções do norte da África Índica e nas zonas periféricas das florestas da África Ocidental. Em todo o resto do extenso território subsaariano, os homens viviam da caça, da pesca e da coleta.

As práticas agrícolas propagavam-se devagar. Tinham contra elas a resistência à mudança por parte dos caçadores e dos pescadores, resistência bem justificada pela estabilidade de seu modo de vida, que não seria de trocar-se por outro, tão sujeito às imprecisões do clima e às mais diversas pragas, além de ser de dieta mais pobre.

As terras africanas são ricas em animais. Os rios, piscosos. Os frutos, as raízes, o mel, abundantes. O caçar, o pescar e o recolher os bens da terra demandam menos esforço e menos horas diárias de trabalho do que cuidar do solo ou do gado. E podem cobrir, com facilidade e lazer, as exigências do grupo humano, enquanto este permanecer pequeno e capaz de mudar-se periodicamente das áreas que desgastou de animais, raízes e frutos, para outras ainda virgens. Acabará, contudo, por recorrer a outros métodos de produção de alimentos e a fixar residência, se crescer em número e não puder continuar a caminhada, ou porque nas terras próximas encontrará competidores, ou porque aumentou a bagagem que transporta.

A permanência sazonal, mais demorada em certos pontos de recursos naturais privilegiados, deixava o homem afeiçoar-se às suas posses, que cresciam em espécie e em quantidade. Havia que manter em sítio seguro panelas e potes de barro (que se partiam facilmente nas viagens, mas eram indispensáveis a quem se acostumara à comida cozida), e também cordas, cestos, esteiras, redes de pesca, paus de cavar, mós, almofarizes, armas, colares e pulseiras — e a casa era esse lugar, protegida, com as vizinhas, pela invenção da cerca. Viver ao abrigo de uma comunidade maior e em

lugar fixo bem valia a disciplina de semear, colher e cuidar do gado.<sup>100</sup>

Nem todos os povos que moram ao lado de cultivadores sedentários converteram-se, porém, às suas práticas. Alguns, como os hadzas<sup>d</sup> da Tanzânia, embora vizinhos de agricultores, cujas técnicas conhecem, preferem permanecer fiéis à caça, de tal modo ela retém sua eficácia e prestígio.

Tão forte é a excitação da caça, que esta persiste, como atividade econômica ou esporte de elite — depois de ter estado, por vários séculos, reservada prioritariamente aos reis e à nobreza — nas mais tecnificadas das civilizações. Embora paraíso dê a ideia de jardim fechado, pelo menos desde a Idade Média, quando o conceito persa se reforçou com as imagens do locus amoenus, do sítio aprazível de extração virgiliana, com seus relvados floridos, seus pássaros e suas árvores de sombra e de fruto, Toynbee<sup>101</sup> não nos deixa esquecer que outro sentido da palavra é este: um trecho de savana, artificialmente mantida em estado virgem, para ser usado nos prazeres venatórios.

O gosto da caminhada e da aventura talvez explique em parte por que a criação de gado avançou mais rapidamente, pela África afora, do que os gestos repetidos da lavoura. Isso, para os que acreditam que já no sexto milênio a.C. os rebanhos se haviam difundido por boa porção do Saara, pois não falta quem sustente não haver evidência clara de bovinos, caprinos e ovinos domésticos, na Líbia, no Saara e no Magrebe, antes de 5000 a.C.,<sup>102</sup> datando de um milênio depois o começo de sua expansão para o sul.<sup>103</sup>

Seriam domésticas as cabras e as ovelhas em que se baseava a economia de Haua Fteah, no sexto ou quinto milênios a.C.? E as ossadas de boi encontradas na gruta de Gapeletti, nos montes Aures (na Argélia)? Seriam de animal doméstico? E de quando datariam? Do sétimo ao sexto milênio a.C. ou da metade do quinto milênio?<sup>104</sup> Quanto aos achados de Bir Kiseiba, que teriam cerca de nove mil anos, há dúvidas de que correspondam a boi domesticado.<sup>105</sup> E são também objeto de disputa outros testemunhos da presença precoce de gado no Saara. Assim, há quem date de cerca de 5000 a.C.<sup>106</sup> as ossadas de caprinos (ou ovinos) e uma caveira e restos de boi localizados em Ouan Muhuggiag, no Tadrart Acacus, e quem os ponha mil anos mais tarde.<sup>107</sup> Sobre as pinturas rupestres que ali existem, com figuras de bovinos, parece que seriam anteriores a 3400 a.C. E talvez tenham a mesma antiguidade algumas das imagens que os pastores nômades deixaram de seus animais em quase todo o Saara, especialmente nos maciços montanhosos do Tassili des Ajjer (ou Tassili n'Ajjer), do Tibesti e do Hoggar (ou Ahaggar).

Por volta de 4000 a.C., os rebanhos talvez pastassem em Adrar Bous, no Air. Mais de meia dúzia de séculos depois, o gado chegaria a Asselar, na parte norte do vale do rio Tilemsi (na atual República do Mali). E, no início do segundo milênio, desceria até o Níger, como demonstram as ossadas e as figurinhas em cerâmica desencavadas em Karkarichinkat. Já se criava, então, gado em Dhar Tichitt, na Mauritânia.

Com o paulatino ressecamento do Saara — acentuado a partir de 2000 a.C. —, o que restava das culturas aquáticas perde ainda mais terreno. Elas acabam por estagnar-se em modos de viver de minorias, ou característicos de determinadas áreas. Ao redor do Chade. Ao longo do Níger. No norte da atual República de Gana.

Os rebanhos dominam o cenário dos altiplanos saarianos, nos quais algum verdor persistirá por muito tempo ainda. Até o Saara transformar-se num completo deserto. Mas, já então, os animais que o homem reduzira à sua serventia haviam-se deslocado para as savanas e as estepes mais ao sul. Na direção da África Atlântica, onde em Kintampo, no atual Gana, já havia bois e cabras nos séculos XV e XIV a.C. E pelas excelentes pastagens da África Índica.

No vale do Nilo, acima da sexta catarata, registram-se caprinos, ovinos e bovinos no quarto milênio a.C. Em Esh Shaheinab e Kadero. Ali, como no Egito, a pecuária parece ter estado ligada à agricultura e à pesca, a certa forma de sedentarismo, ainda que se pudesse praticar a transumância.

Terá sido também assim em Godebra, na Etiópia, onde se encontraram indícios de boi doméstico, em camadas posteriores ao terceiro milênio antes de nossa era. Por essa época, de que datariam os restos de bovinos localizados ao redor do lago Besaka, a oeste de Harar, o pastoreio e a agricultura já prevaleciam no Chifre da África.

Da Etiópia, do Sinai, do vale do Nilo ou da faixa sudanesa que dele se prolongava para o oeste, a África Oriental recebeu o seu gado. Até agora, as presenças mais antigas de animais domésticos na África Índica foram localizadas em Ele Bor, próximo à fronteira entre o Quênia e a Etiópia, e na área de Ileret, a nordeste do lago Turcana. Em Ele Bor, havia cabras (ou ovelhas) e camelos, estes em pequeno número, por volta de 3000 a.C.<sup>108</sup> E em três sítios arqueológicos de Ileret encontraram-se restos de bois e cabras ou ovelhas, além de cerâmica e vasos talhados na pedra, do tipo que caracterizaria por muito tempo certos povos pastores da África Índica.

O boi, o carneiro, a cabra, o cão e o porco provinham do Oriente Médio. Atravessaram, ao que tudo indica, já sob o controle dos homens, o istmo de Suez, pois do carneiro, do porco e do cão não existem ancestrais africanos.

Nem da cabra domesticada, pois ela não parece ter relação com a cabra da Barbaria, que se caçava na África Mediterrânica. O caso do boi pode talvez ter sido diferente, pois não se exclui que tenham sido domesticados, desde o início, no Egito ou na África do Norte, dois tipos de bovinos que lá existiam (o *Bos primigenius* e o *Bos brachycerus*). Como foi domesticado no Egito — e pela primeira vez — o jumento, que dali era nativo.

Na África subsaariana, onde se sujeitaram tão numerosas e variadas espécies vegetais, só se domesticou permanentemente um animal indígena: a galinha-d'angola (ou angolinha, galinha-da-guiné, galinha-da-índia, galinha-da-mata, galinha-da-numídia, pintada, conquém, capote, cocar, estou-fraca, galinhola, picota, chácara, angolista ou que outros nomes tenha). O elefante pode ter sido posto a serviço do homem, durante algum tempo, em Méroe. Mas só em Méroe e em Axum, e durante algum tempo. Não se domesticaram nem a zebra, nem o búfalo, nem o íbex (a cabra selvagem da Etiópia), nem o elande, nem os outros antílopes. É muito provável que alguns desses animais, e leões, macacos, panteras, hienas e todo o tipo de pássaros, tenham sido, desde longe no tempo, aprisionados e domados, para serem exibidos em cativeiro, como no Egito, ou cevados para o corte. Em Jebel Uweinat, no sudeste da Líbia, aparecem, por exemplo, gravadas na pedra, três girafas: uma delas um homem puxa por uma corda; as outras duas estão amarradas pelo cabresto a tocos de pau fincados no solo.<sup>109</sup> Tinham dono, e de modo mais preciso do que as manadas de elandes que os bosquímanos ou sãs consideram suas propriedades mais valiosas. Todavia, esses animais não foram nunca sistematicamente amansados, nem formaram rebanhos guiados pelos homens. Rebanhos semelhantes aos de bovinos, caprinos e ovinos que começaram a descer África abaixo, quando o Saara se voltou em deserto.

Por volta de 1000 a.C., o Saara convertera-se num imenso oceano árido, a separar a África Mediterrânica da maior parte do continente. A isolar da Ásia e da Europa a mole subsaariana.

A parte ao norte do deserto inscreve-se na grande faixa ázio-europeia percorrida pelo comércio e pelos exércitos. Ali, cada cultura adiciona a seus achados os inventos das outras. Há intensa troca de deuses, costumes e bens. Vive-se a atmosfera de rivalidade criadora entre culturas e nações. Para além do sul do Saara mal chegam, e penosamente, notícias de feitos alheios. As imensidões africanas estão isoladas do Mediterrâneo pelo deserto, só transposto no litoral da Mauritânia, no mar Vermelho e Nilo acima. Um Nilo cortado de cachoeiras e bloqueado pelo Sudd.

A insistência com que se referem os carros puxados a cavalo, que

percorreriam, na Antiguidade, pedaços do deserto, prova a raridade dos contatos — se é que os houve de forma direta — entre as duas margens do Saara. São mencionados exatamente porque seriam raros. E raros, extremamente raros, só deixariam de ser depois da disseminação do camelo na África — no início de nossa era — e da formação das tribos cameleiras, que dominariam os cultivadores de cevada e de tâmaras, instalados nos oásis.

O insulamento fez com que as invenções de outros povos só muito e muito depois, quando já não eram novidades, se tornassem conhecidas dos africanos ao sul do Saara. De muitas, só quase em nossos tempos vieram a ter notícias. Pouco se beneficiariam eles da acumulação e do escambo continuado de descobertas, do processo de soma e troca desenrolado, ao longo dos séculos, desde os confins da Ásia até os limites ocidentais da Europa. Tiveram de criar, quase sozinhos, seus instrumentos de trabalho e modos de vida. Ou de acolher e adaptar os objetos, os utensílios, as armas, as técnicas, os conceitos e os modos de comportamento que lhes vieram de longe, no espaço e no tempo, já desgastados por essas duas formas de distância.





## Querma

O grande arqueólogo da Núbia, George Andrew Reisner, chamou Grupo A ao povo que seria o responsável por uma cultura que, a partir do fim do quarto milênio a.C., se estendeu, ao longo do Nilo, desde a Primeira Catarata até o Batn-el-Hagar, o “Ventre de Pedras”. Tantos foram os artigos egípcios que desenterrou de inumeráveis sepulturas (utensílios de cobre, amuletos, objetos de adorno, tecidos de linho, vasos de pedra e de barro) e tão grandes as semelhanças entre a cerâmica local e a egípcia pré-dinástica, que supôs estar diante de colônias egípcias, estabelecidas numa terra até então desabitada.

Enganou-se. Desde muito, a Núbia Inferior ou Baixa Núbia — a região entre a Primeira e a Segunda Cataratas, com seus vales ribeirinhos bem mais estreitos que os do norte — e o Batn-el-Hagar — entre a Segunda e a Terceira Cataratas, inóspito, de dias tórridos e noites geladas, coberto de pedras de todos os tamanhos, com o deserto a chegar à beira d’água e só interrompido, de vez em quando, junto ao Nilo, por breves espaços que acolhem o aluvião — abrigavam populações culturalmente aparentadas às de Cartum primitiva, às de Esh Shaheinab, às de Kadero e às responsáveis por outra indústria lítica e oleira, a de Abkan, cujos restos podem encontrar-se em Wadi Halfa, perto da Segunda Catarata.

A cerâmica de Abkan tem afinidades com a do Egito pré-dinástico. Seus vasos são simples, de paredes finas, castanho-avermelhados. Foram moldados por grupos que viviam à margem do Nilo e retiravam da pesca o sustento. A caça parece ter tido, para essa gente, diminuta importância. E ignora-se se tinha acesso a rudimentos da agricultura ou da pecuária.

Em Wadi Halfa, encontrou-se alguma cerâmica típica de Esh Shaheinab. Vasos do mesmo estilo predominam, aliás, em outros sítios próximos, que parecem ter sido prolongamentos nortistas da cultura neolítica da região de Cartum. Nesses lugares, surgem também terracotas ao jeito de Abkan, a revelar a contemporaneidade dos dois grupos e certo comércio entre eles.

Enquanto os restos da cultura de Abkan estão sempre colados ao rio, os



que se ligam ao estilo de Esh Shaheinab localizam-se frequentemente a considerável distância do Nilo. Neles não se revelam as bases de sua subsistência econômica, que se presume terem sido a criação de gado e a caça de pequenos animais.

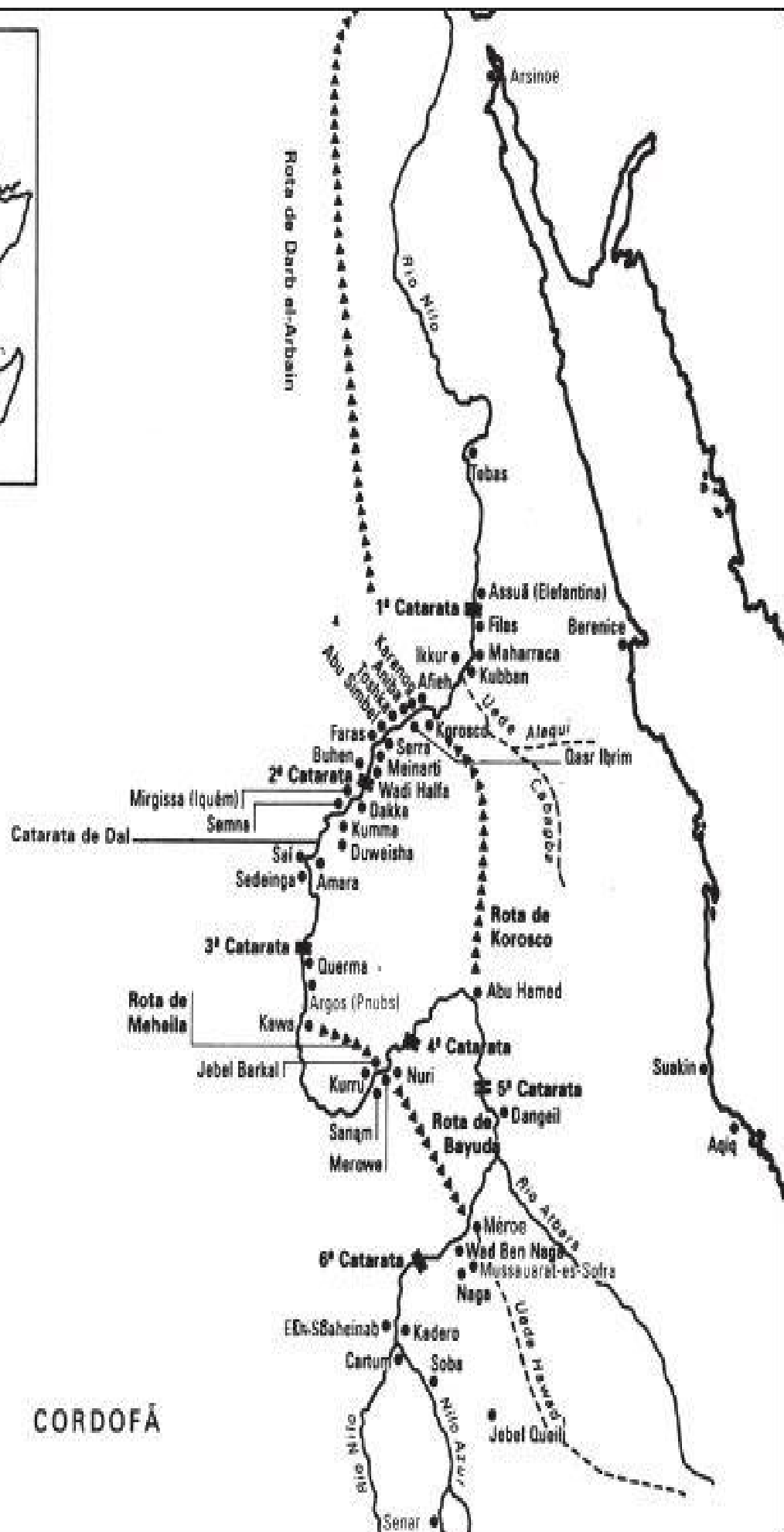
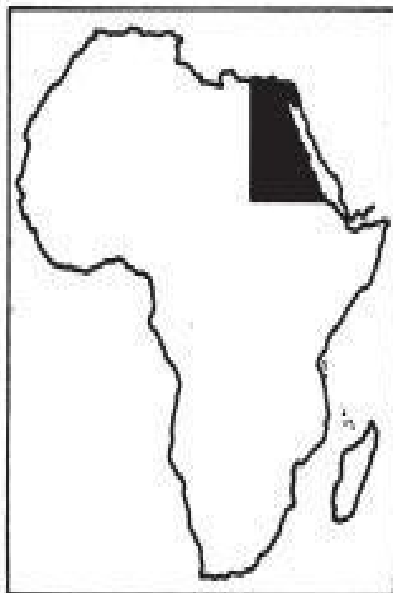
Dessas e de outras culturas locais e das novas ideias e práticas que do Egito subiam as águas, teria surgido o complexo a que Reisner deu o nome de Grupo A. Pelo menos é esta a história que contam seus cemitérios, a acompanhar as duas margens do Nilo, desde a Primeira Catarata até Seddenga, ou Sedeinga, a montante do Batn-el-Hagar. Neles encontram-se, lado a lado, vasos de barro provenientes do Egito e outros de fatura local, de tipos bastante variados. Uns a denunciarem ter por fonte Esh Shaheinab. Outros, Abkan. Entre os de produção núbia, destacam-se tigelas e jarros de lustrosa parede exterior vermelha, com o interior e rebordos negros.

Assim se conseguia o belo efeito: antes de ser submetida ao fogo, esfregava-se a peça com hematita em pó; ao sair do lume, era ela colocada, de boca para baixo, numa cama de folhas ou de palha; a fumaça enegrecia a parte da abertura do vaso.<sup>1</sup> Posteriormente passou-se a desenhar, na sua face externa, linhas grossas, a formarem desenhos geométricos, sobretudo losangos, numa imitação de cestaria de vime.

Esse tipo de cerâmica apresenta afinidades com os vasos de boca preta fabricados em Badari e nas fases subsequentes do Egito pré-dinástico. É provável que deles derive. Espalhou-se pela Núbia afora, onde continuou a ser produzido um milênio e meio depois de ter caído em desuso no Egito.<sup>2</sup>

Os cemitérios do chamado Grupo A apresentam duas espécies de sepultura:<sup>3</sup> uma simples, oval, quase redonda, com cerca de oitenta centímetros de profundidade; e outra, mais complexa, também oval, formada por duas covas, a mais rasa a dissimular a mais profunda, que se abre próximo à aresta que une uma das paredes ao chão daquela e se prolonga lateralmente por baixo do solo. Essa câmara escondida pode chegar a 1,30m de profundidade.

Num e noutro tipo de tumba, deitava-se o morto do lado direito, em posição contraída, com seus colares e braceletes, cercado de objetos de prestígio ou de uso diário — vasos de cerâmica, palhetas e mós de alabastro, machados de cobre, bumerangues de madeira, joias de conchas, cornalina e esteatita. Além de leques de plumas de avestruz, contas de faiança, pentes e braceletes de marfim e figurinhas humanas de argila. As tumbas eram cercadas por um anel de pedras.



Havia sepulturas ricas e sepulturas pobres. A refletirem diferenças de condição e destino. Diferenças que se mostram, com relativa clareza, nos restos de uma povoação, junto a Afyeh, entre a Primeira e a Segunda Cataratas. Ali se encontraram os mais antigos exemplos, até agora, de arquitetura de pedra e argamassa na Núbia: casas retangulares, com até seis cômodos, que abrigavam possivelmente uma elite<sup>4</sup> e contrastavam com as palhoças ou as habitações de estaca e esteira em que viviam as pessoas comuns.

As casas de pedra podem também indicar a consolidação do sedentarismo do Grupo A,<sup>5</sup> pois anteriormente seus lugares de morada eram, ao que parece, pequenos acampamentos, com não mais de meia dúzia de famílias, localizados à beira do rio, na maior parte do ano, e que se transferiam para fora do vale, quando este começava a alagar-se.

Cultivavam-se ali os mesmos vegetais que no Egito, principalmente o trigo e a cevada. Criavam-se caprinos, ovinos e bovinos, pois roupas de couro eram comuns nas sepulturas do Grupo A.

Mais comuns ainda eram os artigos egípcios. Sobretudo jarros de barro bastante corriqueiros, feitos em série, muito inferiores à cerâmica produzida localmente. Não seriam, ao que parece, importados por seu valor próprio, como cerâmica: chegavam à Núbia como recipientes de azeite, unguentos, mel e tecidos.<sup>6</sup> Esvaziados de seu conteúdo original, passavam a guardar água e alimentos.

Em troca daqueles bens e de artigos de luxo (objetos de cobre, de cornalina, de conchas, de alabastro e de outras pedras trabalhadas), os núbios forneciam aos egípcios gomas, incenso, peles de pantera e de outros animais, madeiras, ovos e plumas de avestruz, obsidiana e marfim. Sobretudo marfim.

Esse comércio era possivelmente conduzido pela gente de Assuã, que subia o Nilo de barco, após vencer a Primeira Catarata, ou transportava as mercadorias por terra, no lombo de jumentos. Os núbios, por sua vez, iam buscar ao sul, na Núbia Superior — que se estende a partir da Segunda Catarata até Cartum —, os produtos para a troca, pois muitos destes não existiam na difícil região que habitavam. Talvez procurassem manter em suas mãos o controle do escambo com as populações meridionais e criassem empecilhos ao trânsito dos egípcios, aos quais interessava o livre acesso às fontes de matérias-primas. Às matas, por exemplo, onde

poderiam cortar a madeira que começava a escassear no vale do Nilo, cujos bosques ciliares cediam espaço às lavouras. Da diferença de interesses, podem ter surgido confrontos armados. E também da desconfiança entre povos cujos padrões culturais se apartavam rapidamente dos modelos semelhantes de vida, dantes prevalecentes tanto ao norte quanto ao sul da Primeira Catarata.

Um desses choques ficou registrado numa placa de arenito, hoje exposta no Museu Nacional do Sudão, em Cartum, mas que se encontrava originariamente no alto de um outeiro próximo a Wadi Halfa. Nela está gravado o nome do faraó Zer (ou Djer), o terceiro da Primeira Dinastia, e veem-se um barco egípcio, com o que talvez fosse um chefe núbio amarrado à proa, e vários cadáveres nas águas do rio. Num canto, o hieróglifo tradicional para a Baixa Núbia.

É de crer-se que as comunidades do Grupo A dispusessem de chefes. Seria cada um deles, talvez, mais do que simples cabeça de linhagem, do que líder de uma família extensa. Talvez fosse semelhante a um senhor da chuva, das tribos mais ao sul, capaz de domar os elementos naturais (como as inundações do Nilo) e de propiciar a fartura. Talvez já antecipasse o tipo de rei divino que James Frazer idealizou em *The Golden Bough*: um ser em que o deus da natureza se encarnava. Por isso, controlava as chuvas, garantia a bondade das águas, assegurava a fertilidade do solo, do gado e dos homens. De tal modo estaria associada a sua vida à da terra, que a falta de vigor, a enfermidade ou a morte por doença trariam consigo a seca, a inundação ou as pragas. Porque a divindade se finaria, se falecesse inesperadamente o corpo que tornara seu, não se deixava que o chefe se debilitasse ou envelhecesse, e lhe era dada morte ritual após algum tempo de mando. Assim o deus poderia transferir-se para um novo corpo vigoroso.

A ideia do líder como senhor da natureza está também nas raízes da concepção egípcia do faraó. Este era um rei divino. Era a encarnação de Hórus, um deus celeste, o primeiro soberano do baixo Egito, e de Set, o deus que fora o primeiro monarca do Alto Egito. Era filho de Rá, o deus do Sol. E, morto, identificava-se com Osíris. Era o eixo do mundo. Ninguém estranharia, portanto, que tivesse o poder de regular as cheias do Nilo, ou que, ao lavrar ritualmente os campos, lhes renovasse a uberdade e favorecesse as colheitas.

Uma reminiscência da concepção inicial do faraó como senhor das chuvas e morada do deus da natureza talvez tenha persistido na festa Sed (ou Djed), da época tinita. Ao fim de trinta anos de reinado, ou, algumas

vezes, antes, fazia-se nova coroação. O faraó morria simbolicamente e simbolicamente nascia de novo. O sacrifício ritual fora substituído pela morte imaginária e pelo nascimento de um novo rei no mesmo corpo do antigo.<sup>7</sup> Se é que assim era.

É possível que o chefe do Grupo A não tivesse ainda esses altos atributos. Seria, então, apenas um líder nas armas e no comércio, um pacificador de disputas entre estirpes ou grupos diferentes, um juiz e um provedor. Mas a todos esses ingredientes do poder, cedo costuma somar-se a ideia, que se volta em fé, de que o chefe possui dons sobre-humanos, de que mantém um pacto com o mistério, é protegido dos deuses, a eles tem acesso e com eles dialoga, de um deles descende ou comparte com eles idêntica natureza.

Não se saberá jamais ao certo quem era o homem enterrado, com sua família, num cemitério ao sul de Seyala, numa época que coincide com o início da Primeira Dinastia egípcia (c. 3000 a.C.). Tem ao seu redor objetos que indicam riqueza superior à dos demais túmulos: vários vasos de pedra, grande número de machados, cinzéis e barras de cobre, uma caneca de ardósia, duas grandes palhetas com forma de pássaros, uma cabeça de leão em quartzo rosa, recoberta por um vidrado verde, um espelho de mica e duas maçãs com placas de ouro no punho. Numa delas, vê-se uma série de animais em baixo-relevo.

Seria um chefe? Ou um simples mercador bem-sucedido, um intermediário próspero do comércio núbio-egípcio? Ou o comandante de tropas mercenárias núbias a serviço dos egípcios e que deles recebeu aquelas recompensas e com elas se sepultou em sua terra natal?<sup>8</sup> Uma hipótese não exclui as outras. É prerrogativa das chefias assumir o controle, quando não o monopólio, das trocas com os estrangeiros. E costumam levar sua gente a guerras por estranhos.

Por volta de 2900 a.C., entraram em declínio as povoações do Grupo A. Com o fortalecimento e a concentração do poder nas mãos do faraó e da sua corte, o Egito pode ter deixado de usar os núbios como intermediários em seu comércio com o sul. Pode ter, além disso, aumentado a pressão militar sobre a Núbia, forçado o tráfego direto Nilo acima, começado a prear escravos. Os núbios podem ter-se visto obrigados a refugiar-se num pastoralismo semelhante ao das tribos saarianas, num seminomadismo entre o vale do Nilo e os oásis e poços dos desertos adjacentes.<sup>9</sup>

Para preencher cinco séculos de decadência, Reisner convocou um outro grupo humano, a que chamou B, e que seria responsável por numerosas tumbas nas quais os mortos não são acompanhados por seus bens, ou estes são poucos e pobres, de manufatura local.

A existência de um Grupo B, distinto do Grupo A, a que teria sucedido, foi posta em dúvida desde o início. Hoje, tem-se por provável que os túmulos a ele atribuídos eram tão somente sepulturas de gente de poucos recursos. A diferença nos enterramentos seria devida a diferenças de classes sociais dentro da mesma população. E, se os sepulcros tidos como do Grupo B se tornaram predominantes após 2900 a.C., isto não se deveria a uma substituição de populações na Baixa Núbia e no Batn-el-Hagar, mas ao fato de ter havido um empobrecimento geral, com o aumento da pressão militar egípcia e o declínio do comércio.<sup>10</sup> Ou, então, uma mudança no modo de vida, com o abandono das atividades mercantis e a concentração na pastorícia nômade ou seminômade.

O rarear de objetos importados nas sepulturas núbias não indicaria ter o Egito perdido cuidado com as terras além de Assuã. As primeiras dinastias, assim como as que as sucederam, trataram sempre de proteger as Três Portas do país — o noroeste do Delta, o Sinai e o limite meridional, na Primeira Catarata. Muitas vezes, procuraram executar uma política de distanciamento de fronteiras — ou, pelo menos, de criação de postos avançados, de defesa e de comércio, um pouco além do que tinham por limite territorial da soberania do estado.

Outros móveis havia, estes econômicos, para que o Egito não descurasse a Núbia e promovesse expedições àquela terra. Necessitava de madeira e diorito. Queria marfim. Apreciava as peles de pantera e de outros animais, as plumas de avestruz, os produtos exóticos do sul. E ali passara a encontrar uma fonte de escravos.

Na Quarta Dinastia, o faraó Esneferu organizou uma expedição à Núbia. Aí por 2680 a.C. Seus homens regressaram com sete mil escravos e duzentas mil cabeças de gado. Um saque espantoso. Que deve ter debilitado a Núbia. E cujos números, ainda que exagerados, mostram o quanto a pecuária se desenvolvera na região. Uma pecuária que exigia relativo nomadismo, pois tamanho volume de gado não podia senão à solta encontrar ali pastagem.

Não bastavam aos egípcios o butim e o escambo ocasionais. Procuraram criar possivelmente as bases de uma presença sólida, ao estabelecer uma feitoria e uma fundição de cobre em Buhen, a jusante da Segunda Catarata. Deviam ter um entreposto nas proximidades de Toshka, às margens do Nilo, pois dali saíam caravanas carregadas de diorito, que cortavam em pedreiras no deserto. E há sinais de que andaram a buscar minerais em Dakka, a 133km ao sul de Buhen.<sup>11</sup>

Essas empresas esbarraram possivelmente na resistência núbia. As

próprias expedições não se faziam sem grande perigo. Como o prova o destaque que a elas se dá nos relatos régios. Campanhas, a um só tempo militares e mercantis, pareciam mais aparelhadas para a pilhagem do que para a troca.

As que empreendeu um certo Harcufe foram, porém, tipicamente comerciais. Numa inscrição tumular, mandada fazer por ele em Assuã, por volta de 2275 a.C., narra-se como chefiou quatro viagens, a subir o vale do Nilo ou pelo deserto ocidental, de oásis em oásis, até um país que se chamava Iam. Em cada uma delas gastou de sete a oito meses.

Talvez tenha percorrido o Nilo Azul até a Etiópia. Ou acompanhado o Nilo Branco até Uganda. Ou o Bahr-el-Ghazal até o norte da República Democrática do Congo. Talvez tenha chegado às terras montanhosas do Darfur. Mas pode também não ter passado além da Alta Núbia. O que nos diz é que regressou da terceira expedição com trezentos asnos carregados de toda sorte de bons produtos: incenso, marfim, ébano, peles e bumerangues — bumerangues semelhantes aos que, ainda há pouco, usavam as populações negras do Nilo Branco.

Na quarta viagem trouxe também um pigmeu — um anão dançarino. Mal soube da nova, seu soberano, Pepi II, o último da Sexta Dinastia, apressou-se em escrever-lhe: “Acode ao norte, à corte, imediatamente. Conduz contigo o anão que tiraste vivo e são da terra dos espíritos, para as danças do deus, a fim de que se regozije o coração do rei do Egito Inferior e Superior, o que vive para sempre. Ao baixares o rio, cuida que haja sempre alguém de confiança junto ao anão, dos dois lados do barco. Procura evitar que caia n’água. À noite, quando durma, põe gente a deitar perto dele, na tenda. Mais deseja Minha Majestade ver este anão do que as riquezas do Sinai e do Punt.”<sup>12</sup>

O relato das façanhas de Harcufe serve de provisório adeus à política de consolidação do comércio egípcio na Núbia. Logo após a morte de Pepi II, abre-se no Egito um período de confusão política, de desunião e de intervenções estrangeiras. O país enovela-se na própria desordem.

A crise vinha, porém, de antes. E espelhou-se na Núbia, onde o imperialismo egípcio perdeu impulso. Com a diminuição das expedições militares e das partidas de pilhagem egípcias, os núbios voltaram a demorar-se, com menor desconfiança e apreensão, nas margens do Nilo. De novo, construíram vilarejos. E cresceram os números dos agricultores sedentarizados que ali viviam.

À gente identificada com este renovado surto da vida aldeã na Núbia Inferior, Reisner chamou Grupo C, embora a tivesse por descendente do



Grupo A. Outros preferem considerá-la como imigrante, vinda da Líbia<sup>13</sup> ou das montanhas do mar Vermelho. Alegam, para isso, as grandes diferenças que a apartam do Grupo A e do suposto Grupo B. As diferenças, contudo, são bem menores do que as semelhanças — na cerâmica e nas formas de enterrar os mortos, por exemplo. Podem ser tidas como evoluções naturais ao longo de mais de cinco séculos, com passagem da predominância da vida sedentária para a vida pastoril e retorno desta àquela. Os grupos que se viram obrigados a alternar o vale do Nilo com as pastagens do deserto, ou mesmo a afastar-se permanentemente do rio e a abrigar-se em terras difíceis, mas onde ainda podiam alimentar o gado, puseram-se em contato com outras culturas, absorveram tribos diferentes, cresceram por soma e amálgama. O que espanta não é que os horizontes do Grupo C e do Grupo A sejam diferentes, “mas que sejam tão pouco diferentes” — como afirma William Y. Adams.<sup>14</sup> Muito mais marcantes são as mudanças culturais que se verificariam, no correr de oitocentos anos de história, no próprio Grupo C.

Entre os Grupos A e C, não houve alteração na maneira de deitar o morto na cova: do lado direito, fletido ou semifletido. Nas tumbas do Grupo C, a cabeça apoiava-se, porém, num travesseiro de palha. E o corpo podia estar envolvido numa mortalha de couro. A cova era circular ou oval, como dantes. Mas sobre ela erguia-se uma estrutura de argamassa e pedra, um anel de quase um metro de altura e entre 1,50 e 5,50m de diâmetro, que se enchia de cascalho e de areia, de modo a cobrir a grande pedra ou as traves de madeira que se punham sobre a cova, onde o corpo ficava isolado da terra, numa espécie de câmara. Às vezes, rematavam com lajes o túmulo em forma de cilindro.

Com o tempo, os sepulcros do Grupo C foram sofrendo modificações. A cova tornou-se retangular: primeiro, com os cantos arredondados; mais tarde, com os cantos em ângulos; em ambos os casos, revestida de placas de pedra. A superestrutura cilíndrica fez-se maior e, depois, a ela se acrescentou uma espécie de quartinho retangular, para oferendas. Estas continuaram a ser colocadas dentro do túmulo, mas eram também dispostas de encontro à parede externa do sepulcro, talvez durante cerimônias em honra do morto, que se faziam muito depois de seu enterro, quem sabe se de forma periódica. Posteriormente, a câmara mortuária passou a ser revestida de tijolos e, em vez de ser coberta por uma laje de pedra ou por traves de madeira, teve a encimá-la uma pequena abóbada, também de tijolos, escondida inteiramente do exterior pela superestrutura cilíndrica.

Acompanhavam o morto distintas espécies de cerâmica, tanto importada do Egito quanto de fabrico local, mós de pedra, braceletes de diferentes rochas, de osso e de marfim, brincos de concha, escaravelhos egípcios, contas de osso e de faiança, sandálias de couro e, em uma e outra tumba, espelhos de bronze e armas. Enterravam-se animais nos túmulos: cabras, ovelhas, gazelas e cães. Bem como, nas sepulturas mais ricas, caveiras de boi. Às vezes, crânios de bois ou de cabras, pintados de vermelho e de negro, eram colocados ao redor dos cilindros tumulares.

A cerâmica vermelha, de boca e interior negros, continuou a ser feita em grande quantidade. Mas um novo tipo de vaso com ela competia fortemente: negro, brilhante, com incisões geométricas, em que predominavam os losangos e triângulos. Após terem os vasos sido cozidos, esfregava-se a superfície exterior com giz ou talco, que penetrava nos cortes e lhes dava a aparência de finas linhas brancas pintadas sobre fundo preto. Eram moldados manualmente, pelo sistema de roletes, pois, embora a roda de oleiro desde muito tivesse sido inventada no Egito, não chegara ainda até os núbios.

Nem a metalurgia. Os espelhos, os punhais e os espadins de cobre e de bronze encontrados nos sepulcros do Grupo C provinham do Egito. As armas locais eram feitas de pedra. Característico era um belo machado de nefrita verde polida.

Também os tecidos vinham de fora. Em pequena quantidade, ao que parece, uma vez que os núbios se vestiam geralmente de couro — um saiote, um gorro e alpercatas.<sup>15</sup>

As diferenças sociais, que no início deviam ser pequenas, acentuaram-se com o tempo. Seriam, porém, mais quantitativas do que qualitativas — como distingue William Y. Adams.<sup>16</sup> Isto é, sem estratificação social, sem rígida separação entre classes, ao contrário do Egito, e sem distinções nítidas na maneira de viver. A riqueza expressava-se, possivelmente, em cabeças de gado. E se alardeava nos enterros, numa cultura em que a preocupação com os mortos, provinda de antigas tradições, se reforçara por influência egípcia.

Os chefes deviam ter funções a um só tempo religiosas, políticas, judiciárias e militares. Talvez fossem régulos sagrados. E se, de início, eram a cabeça de um grupo reduzido de linhagens e de um pequeno território, gente e terra foram com o tempo acrescentando.

Quando Harcufe fez sua primeira viagem à Núbia, ali encontrou vários grupos politicamente organizados. Os mais importantes eram, do norte para o sul, os que dominavam os territórios de Uauate, Irtejete e Satju.

Além deles, ficava Iam, talvez na Núbia Superior. Na segunda viagem, Irtejete e Satju já estavam sob um só chefe. E na terceira, Uauate também se havia incorporado ao mando de quem se transformara num verdadeiro rei de toda a Baixa Núbia.<sup>17</sup> Processo semelhante de concentração política devia estar a passar-se na Alta Núbia, pois Harcufe refere expedições de conquista promovidas pelo senhor de Iam.

Essa mudança política respondia à crescente sedentarização. As aldeias aumentavam de tamanho e, dentro delas, as moradias se tornavam mais complexas. De início, eram apenas tendas circulares cobertas por peles, com quatro a cinco metros de diâmetro. Seguiram-se pequenas casas de planta circular e um só cômodo, com o interior abaixo do nível do solo externo e alicerces e paredes de pedra. O teto seria de palha, assentado numa estrutura de madeira. Da mesma época são conjuntos de salas circulares, com seis ou sete aposentos e pátios. Vieram depois casas retangulares, com paredes de tijolos crus, em tudo semelhantes às habitações egípcias.

Alguns povoados passaram a ter muralhas protetoras. Como o de Wadi es-Sebua, no norte da Núbia, habitado por volta de 1800 a.C. Tinha umas cem casas, apertadas umas contra as outras. Casas redondas de um só cômodo. Ou de forma irregular, com vários compartimentos arredondados. A muralha, de pedras empilhadas, com um metro de espessura na base e altura de dois metros, envolvia em arco o lado ocidental da vila, cuja banda oriental limitava com um precipício que ia dar no Nilo. No muro, havia três portas e 32 seteiras.<sup>18</sup>

A vida econômica assentava-se na agricultura e na pecuária. Cultivavam-se os mesmos vegetais que no Egito. E a pastorícia devia ser atividade de prestígio, pelo gado medindo-se riqueza e importância.

O boi era, aliás, o principal assunto da arte do Grupo C. Encontra-se pintado ou gravado por toda parte: em rochas, paredes de casas, estelas funerárias, vasos de cerâmica. Muitas vezes em fileira — rebanho que o pastor conduz, com seu cajado ao ombro. Tamanha é a insistência do motivo, que ali pode ter nascido o “culto do boi”, tal como se conhece entre os povos nilóticos, mais ao sul.

É possível que o gado em pé formasse entre os itens das trocas núbias com os egípcios, pois estes, na sua terra, por ele pagavam altos preços.<sup>19</sup> Esse comércio jamais cessou, independentemente das circunstâncias políticas, embora pudesse mudar de formato e aspecto, conforme a atitude do Egito em relação à Núbia. Atitude que foi quase sempre imperial, de controle e opressão. A Núbia só teve respiro nos momentos em que o poder

do faraó se enfraqueceu ou em que o Egito teve a guerra dentro de suas fronteiras.

Após a morte de Pepi II — com a qual os historiadores fazem coincidir o término do Antigo Império e o início do Primeiro Período Intermediário da história do Egito (c. 2200 a.C.) — cessaram, por algum tempo, as aventuras coloniais na Núbia. Muitos núbios aproveitaram-se das lutas internas egípcias para ali ir combater como mercenários e para ali conquistar posições de prestígio. Eles devem, de regresso à terra, ter sido difusores da cultura egípcia, aceleradores do continuado processo de egipcianização da Núbia. Este processo prolongar-se-á até o final do século XV a.C., quando se apagam os vestígios arqueológicos do Grupo C.

A reconstrução da unidade do Egito, no século XXI a.C., vai ser obra dos príncipes de Tebas, senhores da fronteira do sul. Por isso mesmo, empenhados em proteger a porta núbia e em ampliar e controlar o comércio com as terras meridionais.

O Egito voltou a interessar-se, no Médio Império, por Buhen. Pelos canteiros de diorita. Pelas minas de cobre. Pelos cativos, que desciam em grandes números, no fim de cada expedição militar, e que iam servir como escravos domésticos nas residências aristocráticas, trabalhar nas grandes obras públicas ou fazer crescer os exércitos do faraó. Não devia haver escravaria nos campos: para os suores agrícolas bastavam os felás.

Durante a XII Dinastia (a segunda do Médio Império), o Egito lançou-se sistematicamente à tarefa de conquistar os vizinhos do sul e de fixar na Segunda Catarata o seu limite meridional. Ali, em área hoje coberta pelas águas da barragem de Assuã, mas que era então uma longa sequência encachoeirada do Nilo, tendo por margens, a montante da Segunda Catarata, as rochas nuas do Batn-el-Hagar, construiu-se uma fieira de fortes, para controlar a passagem do rio e proteger as caravanas. A enfiada de fortalezas começava em Buhen e ia até onde o rio se estreitava, bem ao sul, com Semna, na margem esquerda, e Kumma, à direita. Dispunham-se os fortes estrategicamente em ilhas e à beira-rio, a uma distância que permitia a cada uma dessas elevadas muralhas de tijolo avermelhado — podiam ter mais de 12m de altura — receber sinais da que a precedia e enviá-los à que estava depois. A subir o rio, a montante de Buhen ficava Kor; e após Kor, Dorginarti; e mais adiante, Mirgissa, a maior de todas, e Dabenarti; e acima destas, Askut; e mais além, Shelfak; e depois, Uronarti, Semna, Kumma e Semna-Sul. Ao norte de Buhen, havia outros grandes fortes, bastante apartados entre si e que não pareciam formar um conjunto: Elefantina e Biga, antes e depois da Primeira Catarata, e Ikkur, Kubban, Aniba, Faras e

Serra.

Eram verdadeiras praças-fortes. A um só tempo, guarnição, alfândega e feitoria. Tinham geralmente plantas em retângulo, mas podiam também assumir as formas de polígonos irregulares. Buhen assentava-se numa base de 172 por 160m. Mirgissa era muito maior. Cercava-as uma larga e alta muralha de tijolos, com ameias, adarves, cubelos, torres externas e baluartes. Ao redor da muralha, dispunha-se o fosso. E entre este e aquela, a barbacã, com ameias e cubelos semicilíndricos. Os portões eram flanqueados por paredes fortificadas, a formarem estreito corredor, onde o inimigo podia ser facilmente atacado do alto. Transpunha-se o fosso por uma ponte móvel, que corria sobre roletes e se retirava para dentro das portas, em caso de ataque. Para o lado do rio, havia um cais.<sup>20</sup>

Construídas ao longo de um século, nos reinados de Sesóstris (ou Senusret) I, II e III, essas fortalezas sofreram evoluções e melhorias. Foram várias vezes reformadas e ampliadas, aperfeiçoando-se seguidamente as técnicas de defesa. Algumas, com o tempo, tornaram-se cidadelas — um núcleo populacional fortemente protegido e armado dentro de uma área amuralhada mais ampla. Terá sido assim em Buhen, Aniba e Kubban.<sup>21</sup>

Sesóstris III, que reinou na primeira metade do século XIX a.C., fez gravar numa estela em Semna as seguintes palavras: “Fronteira meridional, para impedir que qualquer homem do sul passe para o norte, seja por terra, seja de barco, exceto se vier a Iquém, para comerciar ou em embaixada.” Iquém era Mirgissa, a maior de todas as praças-fortes, capaz de fazer frente às incursões inimigas e de deter os competidores comerciais.

A Núbia Inferior estava pacificada. Os inimigos deviam ser, portanto, os nômades do deserto ou a gente que vivia ao sul de Semna: os que procuravam atacar os carregamentos que desciam o Nilo, quando, na área encachoeirada do Batn-el-Hagar, tinham esses de passar de barcos maiores para menores, ou de sair do rio para o lombo dos jumentos. Os competidores, a cujos barcos as fortalezas fechavam o Nilo, seriam a gente sulista, que controlaria o comércio a montante de Semna. Os fortes, ao mesmo tempo que garantiam o monopólio do faraó, asseguravam o fluxo regular das mercadorias que vinham do sul.<sup>22</sup> De Iam, se este reino ali ficava. De Cuxe,<sup>a</sup> que talvez o tenha sucedido, se é que não era Iam com um novo nome.

A palavra Cuxe aparece, pela primeira vez, num texto egípcio, por volta de 2000 a.C.<sup>23</sup> Refere-se a um reino que se estendia ao sul de Semna. Ali, na catarata de Dal, terminava o “Ventre das Pedras” e abria-se a paisagem mais suave e mais propícia do Abri-Delgo, com suas planícies cultiváveis

junto ao rio, a anteciparem as terras férteis de Dongola, mais ao sul, na curva ocidental do grande S com que se mostra, no mapa, o Nilo médio.

Em Dongola, não só as margens planas do rio são muito amplas, como também existem áreas formadas por leitos abandonados do Nilo, como Querma e Letti, que permitem fácil cultivo. Por quase toda parte, a fronteira entre o verde e o deserto é traçada pelo trabalho do homem, pelo seu engenho, pela distância a que for capaz de levar a água.

Todos os anos, o rio deposita seu aluvião nessas terras baixas. Um rio que, entre a Quarta e a Terceira Cataratas, corre largo e tranquilo, deixando ver, além de suas margens, estepes ralas, interrompidas aqui e acolá por acácias e palmeiras. Quase todos os anos chove, nos meses de verão. Pouquíssimo: um nadinha de chuva. Mas chove, fazendo enverdecer as fimbrias dos uedes — os rios, geralmente secos, do deserto.

A gente que ali vivia tinha algum parentesco com o Grupo C, pois com ele parece partilhar a herança cultural do Grupo A. Enterrava os mortos de modo semelhante. E fazia, entre outras, uma cerâmica que em nada se distinguia da cerâmica de boca negra do Grupo C. A mais abundante era, contudo, diferente, ainda que fosse, na melhor tradição núbia, vermelha por fora e com a boca e o interior pretos. Era uma louça de paredes muito finas, polidíssima, com o negro da borla a descer alguns centímetros pela face exterior e a separar-se do bojo encarnado por uma barra branca. Havia desses vasos vários tipos: com um bico longo, como se fosse uma chaleira; de base arredondada e boca muito ampla; com alça e forma de animais.

Com forma de animais, e especialmente de pássaros, esculpam-se pequenas figuras, no marfim e na mica; e usavam-se as de marfim como incrustações em móveis e objetos de madeira, e as de mica para adornar bonés de couro.

Tinha essa gente enorme apreço pelos vasos de alabastro, pelas estátuas, estelas e outros objetos egípcios — encontrados em tal abundância nos seus túmulos, que o primeiro arqueólogo que trabalhou em Querma, G.A. Reisner, chegou a considerá-la uma feitoria dos faraós. Hoje, crê-se que os restos que ali se encontram — de um cemitério e de uma cidade — pertenciam à capital de um reino organizado e independente, Querma, a que os egípcios chamavam Cuxe.

Reino e cidade teriam alcançado seu melhor momento durante o Segundo Período Intermediário da história egípcia, a estender-se do fim do século XVIII a.C. às primeiras décadas do século XVI. É a época da “grande humilhação” do Egito, quando o país não só se fraciona em vários Estados, mas assiste à ocupação do Delta por “reis estrangeiros” — ou hicsos. Eles



tomaram Mênfis e instalaram um faraó em Ávaris.

Suspeita-se que os hicsos fossem semitas. Teriam trazido com eles, da Palestina, o cavalo, o carro de combate, a armadura e, conseqüentemente, novas formas de fazer a guerra, com as quais asseguraram seu domínio. Não é impossível, contudo, que os equinos tenham chegado ao Egito e à Núbia pouco tempo antes dos hicsos; e o carro puxado a cavalo, só bem mais tarde, já no final do Segundo Período Intermediário, por volta de 1600 a.C.

Esse carro antigo era muito simples e leve. De duas rodas. Com uma haste que se prendia, de uma ponta, ao pescoço de dois cavalos pequenos, e sustinha, na outra, pequena plataforma, na qual ficava de pé o guerreiro. A plataforma repousava num eixo a que se ligavam as rodas. J. Spruytte reconstituiu, com base nas pinturas egípcias e no modelo encontrado no túmulo de Tutancamon, um carro de guerra nilótico. De madeira e de couro, com alguns ornamentos em cobre, o veículo pesava apenas 34kg. As rodas tinham revestimento de couro e a parte que se ajustava ao eixo era fortemente untada de gordura de carneiro. Levando um homem de 75kg, o carro, numa estrada de terra, podia atingir a velocidade de 38km por hora.<sup>24</sup>

Quer utilizassem os hicsos os carros de guerra — que lhes dariam grande mobilidade em terreno plano —, quer lutassem exclusivamente a pé, lograram eles dividir o território do Médio Império. Ficaram senhores do norte. Em Tebas, continuou a reinar um faraó egípcio. E vários régulos, egípcios e hicsos, estabeleceram áreas de poder próprio, pequenos estados de vida em geral curta e clientes de um dos dois grandes faraós.

A quebra da unidade egípcia e o enfraquecimento de Tebas permitiram que se consolidasse e expandisse a autoridade do rei de Querma. Ele se fez, ao que tudo indica, senhor da Núbia Superior e estendeu sua presença à Núbia Inferior, até mesmo às fortalezas egípcias da Segunda Catarata, cujas guarnições, compostas por egípcios e quermianos, passaram a controlar o rio em seu nome. É isto o que se depreende de uma estela encontrada num dos fortes, na qual se diz, sobre um certo Sepeder: “Eu fui o comandante valente de Buhen, e nunca outro comandante fez o que fiz. Construí o templo de Hórus, Senhor de Buhen, para a satisfação do rei de Cuxe.” Noutra, recorda-se que Cá prestou serviço a um rei de Cuxe, de nome Nedjé.

O domínio do comércio entre Tebas e Querma ter-se-ia mudado, assim, para esta última. Que continuou a mercadejar com o Alto Egito. Mas fez de Ávaris seu principal parceiro. As caravanas passavam ao largo do território tebano, pela rota de Darb el-Arbain. E levavam, de Cuxe para o norte, além



dos produtos que tradicionalmente provinham da Núbia, um novo, que aparecera com maior frequência durante o Médio Império: o ouro.

A riqueza de Cuxe permitiu que suas elites copiassem o modelo egípcio. Da mesma forma que o faziam os hicsos. Trabalhadores egípcios serviam em Querma e transmitiam suas técnicas aos artesãos cuxitas. Qualquer objeto egípcio era tido em alta estima e bem cuidado. E também — pode-se supor — os modos de vida, a etiqueta e o protocolo.

Se adotou a escrita hieroglífica, o rei de Cuxe pôde unificar as leis, centralizar com eficiência a administração, transmitir ordens a um território muito extenso. Pôde aumentar, em suma, o seu poder. Um poder de que dão testemunho os restos arqueológicos de Querma.

Destes, o que mais chama a atenção é a grande mole retangular, compacta, de tijolos crus, a que se deu o nome de Dufufa ocidental. Fica a 2,5km da margem leste do Nilo e eleva-se atualmente a 19m de altura, sobre uma base de 52 por 27m. Nessa massa sólida não há quartos nem câmaras; apenas uma escada lhe atravessa, quebrando-se em cotovelos, o interior, até o topo da construção, muito mais alto do que a presente ruína. Não era, porém, originalmente, uma estrutura compacta: possuía compartimentos, que foram, em certa época, enchidos com tijolos.<sup>25</sup> A Dufufa já estava, aliás, construída, quando a ela se colaram, no lado oriental, duas estruturas, que talvez tivessem por objetivo ampliar-lhe a plataforma. Uma nada contém: é pura massa de tijolos. A outra possui duas salas pequenas, que se abrem para o exterior, no rés do chão, e dois outros cubículos, sem portas.

Se, de início, essa Dufufa pode ter sido um templo, em que se teria transformado depois? Num posto comercial fortificado?<sup>26</sup> É pequeno e solitário, para fortaleza, e, embora, em caso de ataque, seu topo pudesse servir de refúgio, não há edificação mais vulnerável ao sítio, bastando um punhado de homens para bloquear-lhe a escada. Quem assim argumenta<sup>27</sup> avança sua teoria: a de que essa Dufufa fosse uma alta torre, duas ou três vezes mais elevada do que a atual ruína. Serviria, já que não há montes nas proximidades, para que dela se vissem ao longe os barcos do sul, a fim de que se preparassem a tempo e com presteza o recebimento e o transbordo das mercadorias que traziam. Outra hipótese, a de Fritz Hintze:<sup>28</sup> no alto da Dufufa erguia-se o palácio do rei, ao qual se teria acesso pela escadaria.

Lá embaixo ficava a cidade: uma extensão considerável de pequenas casas, cercada por fosso e muralhas de pedra e tijolo. Devia ser uma urbe mercantil e manufatureira, pois ao lado da Dufufa encontraram-se vestígios de que ali se faziam vasos de cerâmica, objetos de faiança e ornamentos de

quartzita, cornalina, mica e ovo de avestruz. Acharam-se também peças de bronze, pedaços de jarros de alabastro, vasos de pedra e outros objetos de fabrico egípcio, bem como mais de meio milhar de selos de barro, que marcavam o fechamento de jarras, cestas e outros invólucros. É bem provável que essas chancelas fossem postas, à maneira egípcia, nos bens que entravam e saíam de Querma. Para o controle do comércio.

Mais para leste, estende-se o cemitério. Com vários milhares de túmulos, tem mais de 1,5km de comprimento e uns oitocentos metros de largura. Os sepulcros variam de tipo e tamanho, mas as covas guardam enorme semelhança com as dos Grupos A e C. São quadradas e retangulares, com os cantos arredondados, e ovais ou quase circulares. Nelas, o morto está deitado sobre o lado direito, com os joelhos dobrados, a destra junto ao queixo e a mão esquerda próxima ao cotovelo do outro braço. O corpo ia vestido de linho, com suas armas e ornamentos, coberto por um couro de boi. Repousava sobre um leito (num caso, cortado no quartzo), no qual se dispunham um travesseiro de madeira, uma adaga de cobre, um leque de penas de avestruz e um par de sandálias de couro. Junto ao cadáver, artigos de toalete e de uso pessoal. Contra as paredes da câmara, vasos de comida e bebida. E no chão, um ou mais carneiros, um ou mais seres humanos, sacrificados durante o enterramento. Por cima da cova erguia-se um domo, cuja circunferência era marcada por um anel de pedras escuras, a que se seguia, no arco que apontava para o sul, uma série de crânios de boi.

Muitas dessas tumbas, sobretudo as que ficavam ao norte da necrópole — talvez a parte mais antiga —, apresentavam um domo apenas do tamanho da cova que encimava. Outros eram muito maiores, com uma cobertura esférica que podia ter entre 23 e pouco mais de 45m de diâmetro. Para o sul do cemitério, há túmulos ainda mais impressionantes: oito ao todo, dos quais três enormes. Um deles, com noventa metros de diâmetro. Eram possivelmente sepulcros reais.

Para sustentar o enorme domo, construíram-se duas compridas paredes, que o cortavam, em corredor, de leste a oeste. Delas saíam, para o norte e para o sul, perpendicularmente, numerosos muros paralelos, que se prolongavam até a linha da circunferência. No centro desta ficava a principal câmara mortuária, com os restos de quem se pensa ser um rei, e no chão, em torno, sem qualquer arranjo, os corpos de um a doze seres humanos e de um a seis carneiros. Ao longo do corredor que se estendia de leste a oeste, jaziam outros sacrifícios humanos, na maioria mulheres e crianças: 322 pessoas num dos túmulos, o qual, antes de ser, na Antiguidade, saqueado, devia encerrar o número espantosamente grande

de quatrocentas vítimas.

As vítimas eram enterradas, ao que parece, vivas. Algumas tinham as mãos a cobrir o rosto; outras, a agarrar a garganta; aquelas, a puxar os cabelos; estas, a se apertarem e torcerem. Assim as viu George Andrew Reisner,<sup>29</sup> ao escavar os túmulos.

Os grandes domos contêm outros sepulcros, além do principal. Cavava-se uma porção do domo, construía-se cuidadosamente uma câmara e ali se colocava um morto, com todas as honras, muitas vezes acompanhado de sacrifícios humanos. Pertencia esse morto possivelmente à família do rei ou era alto funcionário do Estado. Da família do rei e de seu grupo íntimo de servidores deviam ser também os restos que jaziam ao redor dele, na principal câmara mortuária. Os corpos que se acumulavam ao longo do corredor central seriam de escravos.

Tais costumes funerários indicariam ter Querma conservado certas formas de ver o mundo e a eternidade que já haviam sido modificadas e refinadas, desde muito, no Egito. Com efeito, também no túmulo do faraó Narmer, o primeiro da Primeira Dinastia, encontraram-se os ossos das vítimas humanas enterradas com o amo, para servi-lo após a morte. E, em número ainda maior, no sepulcro de Zer.

A prática talvez fosse uma herança mesopotâmica, logo superada, no Egito, pela invenção das chauabitis, as estatuetas que, colocadas no sepulcro, adquiririam movimento e vida, para atender o morto. Não se pode, contudo, descartar a hipótese de que os enterros com sacrifícios humanos tenham surgido no vale do Nilo — do mesmo modo que na Mesopotâmia, na China, na Sibéria e em tantas outras partes da África e do mundo — como consequência natural da crença que fazia da morte um prolongamento quase inalterado da vida, com todas as necessidades e hábitos. Por isso, sepultavam-se os chefes com seus servos, cavalos e cachorros. E a prática só foi abandonada quando o homem — como diz René Bazin<sup>30</sup> — “começou a ter maior confiança na virtude das imagens feitas pelas suas mãos”, quando os túmulos se encheram de esculturas, quando a imitação passou a ter valor de realidade.

Completavam o campo-santo de Querma algumas capelas funerárias. Duas de amplas dimensões, à maior das quais chamam Dufufa oriental. São formadas por grande massa retangular de tijolos, na qual se abrem duas câmaras ligadas por um corredor, com outro a assegurar passagem para fora. Em cada câmara, uma linha de colunas sustentaria provavelmente um teto de traves de madeira. Nas paredes, há restos de decoração em vermelho, preto e amarelo: pinturas, em estilo egípcio, de cenas da vida

diária, de veleiros a navegar, de girafas e outros animais.

Existem outras necrópoles semelhantes: na ilha de Saí — um cemitério talvez tão extenso quanto o de Querma, com túmulos grandes, embora não comparáveis em tamanho aos oito maiores desta —, em Saras, em Abu Sir, em Abka, em Aniba, em Kubban, em Mirgissa, em Buhen, próximas aos fortes egípcios, talvez com os corpos dos quermianos que neles serviram, nos tempos da fraqueza de Tebas.

Entretanto, Tebas recompunha, pouco a pouco, as forças. E à medida que isto se dava, cresciam sua inconformidade e sua ira diante da presença dos hicsos no Delta e do poderio de Querma. Camósis, o último faraó da XVII Dinastia, perguntava, entre perplexo e indignado: “Que poder é este meu? Há um rei em Ávaris, outro em Cuxe; e estou espremido entre um asiático e um núbio. Cada um tem sua fatia do Egito, cuja terra dividem comigo.”

Foi esse Camósis quem provavelmente começou a dar combate sistemático aos hicsos. Com êxito. Tanto que estes urgem socorro. Tal é o sentido da carta que Apepi, rei de Ávaris, dirigiu, na época, ao soberano de Querma: “Não vês o que o Egito faz contra mim, expulsando-me de meu solo? Vem, dirige-te ao norte sem demora! Então dividiremos as cidades do Egito entre nós.”

Não houve, porém, para Camósis, a guerra em duas frentes. Ou, se houve, não eram os adversários capazes de deter a decisão egípcia de esmagar os hicsos.

Amósis, que sucedeu no trono de Tebas a seu irmão e a cujo nome se liga o início do Novo Império egípcio (c. 1552 a.C.), completou a tarefa da reconquista. Destruiu Ávaris. Expulsou para fora do Delta os que dele tinham sido senhores. Voltou-se, depois, para o Cuxe.

O objetivo inicial da XVIII Dinastia, fundada por Amósis, foi o de outra vez distanciar as fronteiras do Egito, para protegê-lo de novas invasões. Preocupa-se, desde logo, com a porta asiática. Amósis, Amenófis (ou Amenhotep) I, Tutemósis (ou Tutemés) I e Tutemósis II levam o poder egípcio até o Eufrates. E transformam o que era inicialmente um esforço para ampliar a terra de ninguém entre o Egito e seus possíveis inimigos num arremesso imperial. Estabelecem uma espécie de governo indireto ou de protetorado nos estados da Síria e da Palestina. Começam a receber tributos de numerosos outros povos.

Faz-se a guerra também no sul. Amósis chega a Buhen, onde instala um governador egípcio. Tutemósis I atravessa a Terceira Catarata, vence Querma, atinge a fértil bacia de Dongola. Tutemósis III estende a fronteira meridional do império até a Quarta Catarata, e sacrifica ao deus de Tebas,

Amon-Rá, aos pés do Jebel Barcal, a “Montanha Santa”, onde mais tarde florescerá Napata.

Com a XVIII Dinastia, o Cuxe não apenas é incorporado ao império, mas vê aprofundar-se ainda mais o processo de assimilação cultural de suas elites ao Egito. Enquanto, para além do Sinai, na Palestina, o faraó manda por intermédio de chefes locais, nas terras do sul não há qualquer concessão, e o poder colonial afirma-se de modo cru.

A série de fortalezas que guardavam a Segunda Catarata é reocupada por Amenófis e pelos dois primeiros Tutemósis. Levanta-se também um posto militar em Napata, no extremo sul do império. E reforma-se a fortaleza de Kubban, onde ia ter o ouro extraído das minas que ficavam no uede Alaqui e no seu afluente, o uede Cabagba (ou Cabgaba). Dali, das galerias espalhadas no deserto, a uma distância de até cerca 240km do Nilo, provinha o grosso do metal amarelo de que dispunha o faraó. Outra grande área produtora fica bem mais ao sul, em Duweishat, próximo ao rio, logo a montante de Kumma.

Em apenas três anos do reino de Tutemósis III, recebeu ele da Núbia Inferior 695kg de ouro (quase tudo das minas do uede Alaqui e do uede Cabagba); e da Núbia Superior, cerca de 55kg.<sup>31</sup> Estas cifras dão ideia da grande quantidade de ouro que saía da Núbia para o Egito. Além do ouro, dela também lhe chegavam cornalinas, hematita, feldspato, cobre, obsidiana, turquesas, malaquita, granito, ametistas. E marfim, madeiras, plumas e ovos de avestruz, gomas, resinas, peles de felinos. E gado. E produtos agrícolas. E escravos.

Tanto a área ocupada pelo Grupo C quanto os territórios de Querma tornaram-se uma colônia da maior valia para o Egito. Criou-se nela um governo especial, uma espécie de vice-reinado. O governador ou vice-rei era o Filho Real de Cuxe. Homem importante e poderosíssimo. Respondia diretamente ao faraó e sua autoridade alongava-se, no Nilo, desde a Primeira Catarata até acima da Quarta.

A cidade de Querma vira memória. Tomada pelos egípcios, foi por eles largada ao abandono. Se é que deliberadamente não lhe secaram a vida. Em compensação, os egípcios deram início, na Núbia, a numerosos povoados — arruamentos de casas de tijolo, cercados por muros protetores e com templos de pedra — nos quais se buscava reproduzir a cidade egípcia.

As muralhas em torno dos vilarejos foram, de início, necessárias. Para amparar os colonos que ali se instalaram. Para enfrentar as revoltas núbias e as acometidas das tribos pastoras do deserto. Estas tribos ora se somavam, como os medjas, aos exércitos faraônicos, ora os hostilizavam e

lhes davam guerra. Nas inscrições da XVIII Dinastia, sucedem-se os louvores a vitórias sobre os inimigos do sul. O que se pode ler, inversamente, como elogios à inconformidade e à rebeldia dos homens da Núbia e do norte do Sudão.

Estes constituíam importante reserva de mão de obra para o Egito. Combateram em suas tropas. Foram levados para o norte como funcionários ou trabalhadores braçais. Nós os reconhecemos nas pinturas dos sepulcros dos reis e dos nobres, na grande necrópole a oeste de Tebas.

Na tumba de Tanuni, um escriba adscrito ao exército de Tutemósis IV, vemos, por exemplo, cinco recrutas núbios, com rabos de leopardo amarrados à cintura e aos joelhos. São de cor moreno-escuro, pouco se diferenciando dos egípcios que estão retratados mais adiante. A pintura não discreparia da realidade, ao apresentar núbios que não eram negros, pois, então como hoje, a Núbia era uma área de encontro e mistura entre povos mediterrânicos e africanos. Área de convívio e de constante mestiçagem, processada de forma lenta e sem grandes choques, ao longo da história.<sup>32</sup>

Já no sepulcro de Huí — que foi vice-rei de Cuxe, nos tempos de Aquenaton e de Tutancamon (século XIV a.C.) — são negros, com plumas nos cabelos e vestidos à egípcia, que vemos trazer tributos de ouro, peles, essências raras e uma girafa. No túmulo do faraó Horemheb, uma jovem negra, com um colar de contas ao pescoço, dança graciosamente. Como pretos figuram também, entre os vários povos do império representados na tumba de Seti I, os homens de Cuxe.

Há algumas imagens africanas ainda mais requintadas. Num cofre, retirado da tumba de Tutancamon, narram-se algumas cenas de batalha. Numa delas, o monarca, em seu carro, arremete contra guerreiros negros, armados de arcos e com escudos de peles. Noutra, combate asiáticos. Em todas, dois ou três fâmulos de pele escura e cabelos encarapinhados, marchando atrás do carro do faraó, agitam flabelos. Um outro negro, maravilhosamente esculpido, na forma de quem volta de um mergulho, aparece no cabo de marfim de uma bengala cerimonial do mesmo rei.

Numa civilização cosmopolita como a do Novo Império, o gosto pelo exótico das colônias tendia a florescer. Os bárbaros do sul eram, a um só tempo, maravilhosos e menosprezados. São retratados com paramentos de luxo ou em posições humilhantes. Como súditos e como inimigos. Aparecem a ser esmagados sob rodas de carro de guerra ou estraçalhados por cachorros. Desenham-se às dezenas, nas paredes dos túmulos, cabeças cortadas de negros. E num templo de Beit-el-Wali, assiste-se a uma preia de

escravos.

As descidas de cativos faziam-se possivelmente das terras ainda mais ao sul, como decorrência da plena incorporação do que fora o reino de Querma ao Egito.

Surgem povoações sem muros defensivos. E naquelas que os possuíam, construções novas transbordam das muralhas e vão ficar despreocupadas na terra aberta. Sinal de que a Núbia se pacificava. De que surtia efeito a política dos faraós do Novo Império, uma política de assimilação cultural, de egípcianização. Levavam para a corte os filhos dos grandes, para servirem como pajens, e depois os devolviam às plagas de origem. Propagavam, de modo sistemático, seus costumes sociais e familiares, bem como suas técnicas de produção. Difundiam suas crenças religiosas, edificando templos e os entregando ao clero egípcio.

A construção sistemática de templos principia com Tutemósis II: templos pequenos, sólidos, simples e elegantes, erguidos dentro das fortalezas. Os sucessores daquele faraó irão edificá-los nos povoados, nos vilarejos, nas pequenas cidades. Amenófis III, por exemplo, mandará fabricar dois templos gêmeos na região de Abri-Delgo: um em homenagem a si próprio e outro para a veneração de sua mulher. Seu filho, o herético Aquenaton, levantará templos a seu deus em Sesbi e Kawa. Tutancamon, em Faras e novamente em Kawa. Mais tarde, já na XIX Dinastia, Ramsés II, que reinou entre 1289 e 1224 a.C., construiria mais templos que todos os seus antecessores. Templos enormes. Dez ao sul de Assuã. Alguns inteiramente isolados dos lugares onde os homens viviam e trabalhavam. Como o imenso templo de Abu Simbel, com suas estátuas colossais e suas salas e corredores cortados na pedra. Nele, Ramsés aparece a adorar uma divindade que era ele mesmo. E a própria solidão do gigantesco templo escavado num promontório de arenito, junto ao Nilo, indicava que não fora feito para o uso dos homens, mas para um diálogo entre deuses.

O tamanho desmesurado das estátuas de Abu Simbel não esconde o seu prosaísmo, nem o enfraquecimento da inspiração artística dos egípcios. A quebra da qualidade criadora corre, neste caso, paralela ao desfalecimento do poder do faraó, cujo predomínio no Mediterrâneo Oriental passara a ser contestado pelos hititas, pelos líbios e pelos chamados “povos do mar”. Só com seus exércitos, os faraós não tinham mais condições de impor suas vontades. Precisavam recorrer crescentemente à diplomacia das alianças e ao fomento de conflitos entre os adversários. Para isto, dependiam cada vez mais do ouro da Núbia, com o qual compravam amigos e alimentavam intrigas.



Tanto Seti I quanto seu filho Ramsés II preocuparam-se em melhorar as condições de exploração mineira no uede Alaqui e no uede Cabagba. Que eram duríssimas. Buscava-se o ouro em pleno deserto. A própria viagem de Kubban até as minas media-se por alta perda de vidas. A metade da caravana morria de sede no caminho — afirma uma estela de Ramsés II.<sup>33</sup> E muitos se iriam depois, sobretudo escravos, a cavar sob o sol e com escassa água. Para remediar isso e aumentar consequentemente a produtividade, Seti I ordenou que se furasse um poço, no leito do uede Alaqui. Sem resultado. Ramsés II insistiu na empresa e logrou obter um poço com água, a pouco menos da metade do percurso entre Kubban e as minas.<sup>34</sup>

A exploração da colônia pela metrópole tendia a acentuar-se com as aflições políticas do Egito. Mas a Núbia já estava a ser ordenhada havia muito tempo. Grande parte de suas terras férteis tinha sido cedida a templos, fundações pias, sacerdotes, nobres, altos funcionários da corte egípcia e comandantes de tropas, ou era explorada em favor do faraó. O sistema de posse da terra alterou-se: os padrões egípcios impuseram-se sobre a tradição de uso grupal do solo. Houve, em muitas partes, um deslocamento do pastoreio para a agricultura — uma agricultura na qual os núbios se tornaram felás, a trabalhar a terra para senhores que raramente, ou nunca, ali punham os pés. Plantavam-se cereais, vinhedos, tâmaras. E mesmo naqueles sítios onde os antigos sistemas de vida, a pastorícia, a caça e a recolha continuavam a prevalecer, lado a lado com a posse tribal da terra, as mãos egípcias não estavam ausentes: parte do que se obtinha era entregue ao governo ou ao templo, como tributo.<sup>35</sup>

A situação na Núbia, em matéria de pagamento de tributos, talvez não se diferenciasse da prevalecente no Egito. O vice-rei do Cuxe e seus delegados, do mesmo modo que os templos, agiriam como provedores e redistribuiriam localmente boa parcela das rendas agrárias e dos impostos recolhidos. Não haveria, assim, transferência maciça de riquezas da Núbia para o Egito. Para quem assim pensa,<sup>36</sup> muito ficava na terra, que também recebia recursos da metrópole — para a construção de templos, por exemplo. O imperialismo egípcio não visaria na Núbia, segundo essa tese, apenas a exploração econômica. Teria igualmente um objetivo no qual não se distinguiria a piedade religiosa da vontade de poder: ampliar o domínio do faraó e de seus deuses.

É provável que as povoações criadas pelos egípcios em torno de um templo obedecessem a uma política deliberada de instalação de colonos e de imposição da agricultura de regadio como principal atividade econômica. Urbes coloniais, elas concentravam-se nas áreas onde mais

fáceis fossem o cultivo do solo e o comércio. Assim, acumulavam-se, uma após outra, ao longo do rio, na Baixa Núbia, faziam-se ausentes no Batn-el-Hagar e reapareciam no Abri-Delgo. Ao sul de Kawa e até Abu Hamed, no correr da ampla várzea da curva de Dongola, voltavam a rarear, com a exceção de Jebel Barcal, o grande templo a Amon, cujo próprio isolamento poderia ser um sinal de quão firme era o domínio egípcio sobre a Núbia.<sup>37</sup>

Uma das razões para essa ausência de cidades e povoados egípcios em Dongola, onde o pastoreio continuou a predominar sobre a agricultura, seria a dificuldade da navegação na metade do arco do Nilo. A jusante de Abu Hamed, o rio flui do norte para o sul, no mesmo sentido dos ventos, durante cerca de dez meses do ano. Era difícil, por isso, e demorado subi-lo: a viagem podia durar mais de um mês. Por terra, pela rota de Meheila, podia-se ir, em poucos dias, de Kawa a Jebel Barcal, e em cerca de uma semana, de Jebel Barcal, pela rota de Bayuda, à região onde mais tarde floresceria Méroe. Era por essas vias a cortarem o deserto que passava o comércio de Butana, do Punt, do Cordofã e do Darfur.

De modo geral, a política de egipcianização surtiu efeito. Tanto, que alguns núbios passaram a integrar a classe dos terratenentes. Outros aderiram aos interesses egípcios — e egipcianizaram-se ainda mais. Eram enterrados como se fossem egípcios: estirados, em decúbito dorsal, os mais ricos dentro de caixões de madeira. Outros — provavelmente a maioria — foram reduzidos à condição de trabalhadores sem terra, a felás, e não deixaram sinais arqueológicos, tal como ocorreu por toda parte com os deserdados do mundo: eram inumados na pobreza, em lugares que se perderam no esquecimento e sem marcas por que possam ser reconhecidos. Outros, enfim, puderam manter a cultura antiga, migrando com seus rebanhos para o oeste ou mais para o sul, para os confins da Núbia Superior, onde a presença do poder egípcio se esgarçava. Assim se explicaria o desaparecimento, nos fins do século XV a.C., dos traços funerários do Grupo C.<sup>38</sup>

O faraó que sucedeu a Ramsés II, Merneptá, teve de fazer frente, quase na fronteira ocidental do Delta, à agressão combinada dos “povos do mar” e dos líbios. Cerca de três décadas mais tarde, Ramsés III ver-se-ia obrigado a dar combate aos mesmos inimigos já dentro do território egípcio. Venceu-os; mas num confronto que não era mais pela manutenção de áreas de influência ou de limites do império. Lutava-se pela própria sobrevivência do Estado egípcio.

Este se enfraquecia por dentro. Com lutas dinásticas. Com o surgimento de novos focos de poder, a competir com o faraó: o dos sacerdotes de

Amon, em Tebas, e o do vice-rei de Cuxe, por exemplo. Este último não só dominava a exploração do ouro, mas também tinha sob seu comando as numerosas tropas mercenárias núbias. Um deles, após a morte de Merneptá (c. 1204 a.C.), usurpou o trono faraônico: Amemesses. Outro, durante o reinado de Ramsés XI (c. 1099-1069 a.C.), assumiu o controle do Médio e do Alto Egito: Peneasi.

Os últimos faraós da XIX Dinastia (c. 1305-1186 a.C.) governaram por pouquíssimo tempo: entre quatro e oito anos, cada um deles. Com Ramsés III, o segundo da XX Dinastia, houve longa estabilidade no mando: três décadas. Mas, logo depois, de novo se sucederam curtos reinados — de dois, quatro, seis, sete anos —, com faraós que morriam precocemente ou já chegavam ao poder envelhecidos.

A economia declinava. A inflação contribuía para desorganizar as atividades produtivas. Reduzira-se o tributo pago pelos povos vassalos. A ineficiência administrativa alastrara-se, com repercussões sobre o controle das enchentes, sobre a coleta e a distribuição de cereais, sobre o recrutamento para trabalhos coletivos.

Tudo isso refletia-se na Núbia. Sobretudo entre a Primeira e a Terceira Cataratas. Já na época de Ramsés II, a agricultura começara a regredir. No fim do século XII a.C., deixara de ter importância. A partir de então — sustentam muitos — as populações diminuíram e se concentraram em alguns lugares mais favoráveis. A Baixa Núbia despovoou-se. Só a exploração do ouro prossegue, sem interrupções maiores do que as forçadas pelas guerras.

A retirada dos colonos egípcios da Núbia pode ser explicada pela retração do poder faraônico. Mas não o abandono do norte da região pelos próprios núbios. Talvez estes tenham começado a desertá-la bem mais cedo, desde o início da XVIII Dinastia, e por motivo oposto: para fugir da pressão imperial. C.M. Firth<sup>39</sup> propôs uma outra hipótese: a de que o progressivo declínio do nível médio do Nilo passara a impedir que as terras da Núbia Inferior, altas em relação ao rio, pudessem ser irrigadas. Alega-se, entretanto, não haver dados geológicos que sustentem a teoria. E há quem diga que, apesar de indicar a arqueologia ter a Núbia, no fim do Novo Império, entrado em decadência, não se justifica que se proclame o seu despovoamento.<sup>40</sup>

O declínio populacional seria indicado pela diminuição do número de túmulos e cemitérios na Baixa Núbia, desde a XVIII Dinastia, mas sobretudo após ela. A carência de achados poderia explicar-se, contudo, pela quebra da prática de enterrar com os mortos objetos pessoais e vasos de cerâmica.

Além disso, a partir do Novo Império, os cemitérios da Núbia Inferior receberam do Egito o jazigo familiar, com uma só capela mas várias câmaras funerárias, em cada uma das quais podiam ser feitos, no correr do tempo, múltiplos sepultamentos. Como esses lugares foram em geral saqueados e revolvidos, é praticamente impossível, pelo número de jazigos, saber-se quantos mortos se enterraram em cada campo-santo, e como se distribuíram no tempo. Não haveria, portanto, como compará-los com as necrópoles mais antigas, nas quais cada campa corresponde geralmente a um só defunto.

Para explicar o esvaziamento populacional da Baixa Núbia, ou, quando menos, a retração no volume de seus habitantes, outros motivos políticos e militares já foram apontados.<sup>41</sup> As coisas ter-se-iam passado assim. No reinado de Ramsés XI, o último faraó do Novo Império, estala uma rebelião em Assiut. O vice-rei de Cuxe, Peneasi, a reprime, em nome do rei. E em nome deste, restaura a ordem no Alto Egito e passa a governá-lo. Mas tamanho é seu rigor e tão desabridas as armas de suas tropas núbias, que é tido, pela gente da terra, como se fora invasor estrangeiro. As forças que lhe eram hostis arregimentam-se em torno de Herior, que se tornara o sumo sacerdote de Amon, em Tebas, e de Esmendes, que talvez dele fosse filho. A pressão dessas forças provavelmente obrigou Peneasi a retirar-se para o Cuxe, após sete anos de controle do Alto Egito. Senhores do terreno, Herior e Esmendes impõem a Ramsés XI — a quem continuam a considerar como faraó, mas um faraó ritual, destituído de poder efetivo — a divisão do Egito: no norte, mandará Esmendes; no centro e no sul, Herior e, mais tarde, seu filho Pianqui. Após a morte de Ramsés XI, Esmendes tornar-se-á faraó, o primeiro da XXI Dinastia, que abre o chamado Terceiro Período Intermediário da história do Egito (c. 1069 a.C.), mas o poder no sul continuará nas mãos dos sucessores de Herior.

Enquanto isso, Peneasi impõe-se na Núbia Inferior e no Cuxe. E ali, apoiado, ao que tudo indica, pelas populações núbias, opõe-se aos esforços de reconquista egípcia, empreendidos por Herior e Pianqui. Seu sucessor prossegue a luta. E, quando ela se torna sem esperanças, os núbios abandonam voluntariamente as terras a jusante do Batn-el-Hagar. Sobem o rio. Vão para o sul. Como, antes, muitos outros.

A longa decadência — quer devida aos homens, quer à natureza — não retira de todo à Núbia Inferior a importância que tinha para o Alto Egito. Quem o controlava não deixara de contar com a soldadesca que dela provinha e do Cuxe. O grosso de suas tropas era núbio. E núbio, o ouro em que seu poder se assentava.



## Napata e Méroe

Tutemósis III sacrificou a Amon, à sombra de Jebel Barcal. O mesmo faraó, ou Tutemósis IV (que reinou entre 1412 e 1402 a.C.), talvez tenha ali erguido um templo ao deus tebano, um templo que seria, quase dois séculos depois, substituído pelo enorme santuário que Ramsés II mandou erigir no mesmo lugar, em louvor da mesma divindade. O cenário, magnífico, parece propiciar o encontro do céu com a terra, do eterno com a temporalidade dos homens: ao norte do Nilo, levanta-se da planície uma ab-rupta mesa, de mais de noventa metros de altura, com uma parede quase vertical a olhar o rio. Era um monte sagrado, para os que ali viviam antes da chegada dos egípcios. Estes prosternaram-se ante a evidência do divino e alinharam ao pé da montanha as grossas colunas do templo e os grandes carneiros de chifres recurvos, a simbolizarem Amon.

Rio acima, a Quarta Catarata estende-se por demorado espaço e corta a navegação. Tornou-se, por isso, um limite natural da Núbia. E ali próximo, em algum ponto das terras a jusante, na região a que os egípcios chamaram Napata, surgiu, na época da XVIII Dinastia, um povoado, que de simples posto de fronteira se fez cidade. Isto presume-se, pois não se encontraram, até agora, os restos dela, de seus palácios ou de suas fortificações. Talvez porque estejam debaixo da atual Merowe, se é que não se ocultam junto aos templos de Jebel Barcal ou à moderna Karima.<sup>1</sup>

Aquela cidade, que fica também com o nome de Napata, devia, já então, ser o término da rota caravaneira de Meheila. Vindo de Kawa, esse caminho reduzia a viagem entre as duas urbes, como se fosse a corda do arco formado pela parte superior do grande S em que o Nilo se inclina entre o Batn-el-Hagar e a Sexta Catarata. E será, depois, o início de outra via terrestre, que demandará, bem ao sul, Méroe, tal qual a corda do arco inferior do mesmo S. Uma reta oblíqua, entre Kawa e Méroe, passando por Napata, evitaria por terra o muitíssimo mais demorado percurso pelas duas amplíssimas voltas do rio.

Napata pode ter sido importante escala comercial para os produtos que,



do sul da Núbia e das terras que lhe ficavam além, iam ter ao Egito, e dos artigos egípcios vindos de volta. Foi também um ponto de partida: do ouro extraído das minas próximas à Quarta Catarata ou que se espalhavam entre Abu Hamed e o mar Vermelho. E um polo de atração e chegada. Pois, como frequentemente sucede nas regiões de fronteira, ali tendiam a concentrar-se os egípcios e os núbios egipcianizados que buscavam o sul, por aventura, por cobiça ou para escapar dos conflitos desencadeados no norte. Nas áreas que lhe eram adjacentes, muitos grupos núbios, dos que fugiam ao jugo e às imposições aculturadoras dos egípcios e procuravam preservar os seus costumes e as suas estruturas sociais, devem ter parado, entre gente que lhes era assemelhada, enquanto outros continuaram a subir o rio, para além da Quarta Catarata, e se foram estabelecer bem adiante. Isso deve ter-se muitas vezes repetido, ao longo de extenso tempo.

A força de gravitação de Napata era acentuada pelo prestígio do grande templo de Amon, em Jebel Barcal. E da própria montanha sagrada. O apelo do lugar santo transmitia-se, possivelmente, tanto aos que tinham a religião egípcia quanto aos que conservavam as crenças núbias. De modo que Napata parece ter sido sempre mais importante como centro religioso do que como empório ou capital de um estado.<sup>2</sup> Seu próprio poder de aglutinação política defluía do santuário e da fé.

Sobre as terras que cercavam o santuário, a soberania nominal egípcia talvez se tenha mantido durante muito tempo após a queda da XX Dinastia. Talvez, porém, a relação entre Napata e Tebas não fosse política, mas puramente religiosa. Haveria uma vinculação entre os dois grandes templos de Amon, fornecendo Tebas a Jebel Barcal sacerdotes egípcios, embora um clero núbio possa mais tarde ter surgido.<sup>3</sup>

Com o estilhaçamento do poder egípcio, em consequência da derrocada da XX Dinastia, os régulos tribais núbios devem ter retomado força. E a gente do templo, procurado impor-se no plano temporal. Do processo de conflito e ajustamento entre as tradições locais e os modelos egípcios, entre os chefes guerreiros e o clero, e entre as várias tribos pela supremacia armada, despontou, no século IX a.C., provavelmente em torno de Jebel Barcal, um novo estado centralizado na Núbia.

G.A. Reisner, que escavou seus cemitérios, acreditava que os reis de Napata tinham sido líbios, como os que se coroavam no Delta. O grande egiptólogo Eduard Meyer sugeriu que descendiam de Herior, o sumo sacerdote de Amon, que estabelecera a teocracia tebana.<sup>4</sup> Pensava A.J. Arkell<sup>5</sup> que os reis napatanos tivessem saído do clero de Jebel Barcal. J.D. Fage<sup>6</sup> hesitou entre dar-lhes como origem funcionários e colonos egípcios

ou linhagens aristocráticas locais.

Aponta para a verdade a derradeira hipótese, segundo a qual os primeiros reis de Napata teriam por antepassados um ramo de chefes autóctones, que se fortaleceu e se impôs aos demais. Muitos dos nomes que desses reis sabemos eram núbios. E as imagens que nos deixaram, em seus monumentos, revelam indivíduos de traços negroides: de pomos da face salientes, nariz largo, lábios grossos.<sup>7</sup> Seus túmulos mais antigos eram domos de pedra e terra, que recobriam covas em que o morto estava de lado numa cama, os joelhos fletidos, a cabeça voltada para o norte — a lembrar os usos funerários de Querma —, e que continham objetos de fabrico local e de origem egípcia, predominando estes sobre aqueles. Não faltava ouro nessas sepulturas.<sup>8</sup>

Nelas não se viram sacrifícios humanos, muito embora esses reis fossem provavelmente do tipo divino, senhores de um poder enorme sobre os seus e sobre aqueles que submetiam, um poder que, em Querma, se mostrara cruamente no grande número de escravos que seguiam à força os soberanos na morte, e nos corpos dos cortesãos que se suicidavam ou iam a enterrar sem quebra do querer, para cumprir o que dispunham os deuses ou — quem sabe se já não seria então assim? — o que mandavam não só a lealdade e a honra, mas o que estava inscrito no mais profundo da alma, como essencial à ordem da vida e ao equilíbrio do universo. Tal como o descreveu, num outro contexto (o dos obados iorubanos) e com alta força dramática, Wole Soyinka, em *The Death and the King's Horseman*.

É possível que a ausência de sacrifícios humanos nos túmulos de Napata se tenha devido à difusão das chauabitis e não indique, portanto, que seus primeiros reis tivessem poder menor do que os de Querma.

Com a retirada egípcia da Núbia — é William Y. Adams<sup>9</sup> quem nos propõe este enredo —, os sacerdotes do templo de Jebel Barcal viram-se obrigados a assumir o governo da região de Napata. E devem ter sentido a precariedade de sua posição de mando, enquanto se assentasse exclusivamente nos egípcios que ali viviam e nos núbios egipcianizados. Buscaram, por isso, apoio, proteção e aliança numa certa linhagem de régulos locais, forte militarmente, a cujo mando deram nova e adicional legitimidade religiosa, a do grande deus Amon, e emprestaram maior eficiência, ao fornecer-lhe escribas e administradores. Em troca, os que iam, com o auxílio sacerdotal, tornar-se reis sobre os demais chefes assumiam a função de defensores da fé e de uma religião de Estado, que já era a do Alto Egito e se tornou a da Núbia.

O processo pode ter-se dado no sentido contrário. Um régulo, a caminho



de submeter todos os rivais, compreendendo ser-lhe inconveniente ou arriscado permitir que ficasse fora de seu domínio um enclave religioso, pressionou militarmente Jebel Barcal. Os sacerdotes a ele se renderam, mas não sem certas concessões.

Qualquer que tenha sido a verdadeira história, parece que se estabeleceu duradoura simbiose entre o poder temporal e o poder religioso. Pelo menos é o que indicam as afirmações de Estrabão<sup>10</sup> e Diodoro da Sicília,<sup>11</sup> segundo as quais, até o século III a.C., os sacerdotes de Amon, invocando instruções divinas, podiam ditar ao rei o suicídio. Assumiram eles em algum momento, portanto, a prerrogativa de pôr cobro ao despotismo ou aos desmandos de um soberano — o que, em outras monarquias e chefias do tipo divino, cabe aos chefes de linhagens, à nobreza titulada ou aos altos funcionários da corte.

A consolidação da aliança entre a estirpe real e os sacerdotes de Amon teria feito destes os mentores intelectuais daquela. E responderia, juntamente com a fixação da corte em Napata, cidade impregnada dos valores egípcios, pela crescente egipcianização do novo estado núbio, do novo reino de Cuxe, conforme se mostra no cemitério de Kurru, 14km a sudoeste de Jebel Barcal.

Os túmulos mais antigos eram em forma de domo. Estes domos viram-se, posteriormente, revestidos de argamassa e grés, e passaram a ter, colada a cada um deles, pequena capela funerária, e a ser cercados por muro em ferradura, aberto para o oriente. Continuava-se, assim, de certo modo, a tradição dos povos do Grupo C e de Querma. Não tardou muito, porém, para que os modelos egípcios comesçassem a impor-se. O mastaba, ou sepulcro em forma de pirâmide truncada, passou a receber o corpo do rei, que se deitava, de início, à maneira tradicional núbia, com a cabeça a apontar o norte, e os pés, o sul. A partir de certo momento, a posição se altera: o cadáver é posto de leste a oeste, no rumo do sol.

Sob domos e mastabas enterraram-se em Kurru cinco gerações de reis de Napata, cujos nomes não guardamos, e Alara, o grande chefe, “o filho de Rá”, e seu sucessor Cáchita<sup>a</sup> (que mandou entre c. 806 e c. 751 a.C.). O filho deste, Pianqui, Peíe<sup>b</sup> — como alguns preferem ler<sup>12</sup> — ou, ainda, Piiê, talvez já tenha sido inumado sob uma pirâmide. Embora o que resta na superfície não nos permita a certeza de que ali houve mais do que simples mastaba, da cova sobe uma pequena escadaria subterrânea na direção leste, tal como se repetiria nos monumentos funerários posteriores, todos em forma de pirâmide.

Comparadas às do Antigo Império egípcio, essas pirâmides são pequenas.

A maior delas, a de Taraca,<sup>c</sup> em outro cemitério, o de Nuri, tem na base apenas 29m de lado, enquanto a de Quéops apresenta 228m. As do campo-santo de Kurru, ainda menores, mostram lados que poucas vezes ultrapassam os nove metros. São pirâmides pontiagudas: bastante mais altas em proporção à base do que as do Antigo Império. Copiavam, ao que parece, as que, muito depois, a partir da XVIII Dinastia, os nobres egípcios mandavam construir para si próprios.<sup>13</sup> O modelo já tinha, contudo, caído de moda no Egito havia uns três séculos, quando foi retomado pelos reis napatanos.

Ao redor de cada pirâmide, dispunha-se um muro, com entrada a leste. E de fora do recinto, também a leste, descia, cavada no chão, uma escadaria ou uma rampa, até as câmaras mortuárias — duas ou três, ligadas por corredor. Na última, que podia ter as paredes decoradas com pinturas, depositava-se o morto, deitado num leito, ao jeito núbio. Após o sepultamento, a entrada das câmaras era selada, e a escadaria ou rampa, coberta inteiramente de pedra e terra. Colada à face oriental da pirâmide erguia-se uma câmara mortuária — simples, retangular, algumas vezes com a entrada em pilonos.

Em Kurru sepultaram-se também Xabaca,<sup>d</sup> Xabataca<sup>e</sup> e Tenutamom ou Tenutamani.<sup>f</sup> E 16 rainhas, em áreas separadas do cemitério e em túmulos menores. E 24 dos cavalos que puxavam os carros reais. Foram enterrados de pé, com seus arreios, a cabeça voltada para o sul.

Tenutamom (que reinou entre c. 664 e c. 653 a.C.) foi o último dos soberanos de Cuxe a ser posto em Kurru. Seu antecessor, Taraca, já construía sua pirâmide em Nuri, um cemitério do outro lado do rio, frente a Jebel Barcal. É possível que Taraca, ao escolher o sítio para seu túmulo, estivesse a seguir a prática egípcia de colocar os campos-santos na margem esquerda do Nilo, defronte aos grandes templos erguidos na riba oposta.<sup>14</sup> Assim ocorre com o Vale dos Reis e Carnac.

Nuri abriga 19 reis e 53 rainhas. Suas pirâmides, em vez de terem, como as de Kurru, os lados lisos em rampa, os apresentam na forma de degraus estreitos e baixos. Estão todas em ruína. O arenito macio de que foram feitas rendeu-se facilmente à erosão.

Em Nuri, os restos reais passaram a ser depositados em caixões de madeira ou, umas poucas vezes, em sarcófagos de pedra. O morto era mumificado. O caixão ficava sobre uma espécie de plataforma ou mesa de pedra, no centro da câmara mortuária, na qual se colocavam oferendas, chauabitis e objetos para uso do defunto — objetos geralmente de fabrico egípcio.

A mais imponente das pirâmides de Nuri é a de Taraca. Mas nela talvez não tenha sido inumado aquele rei, pois parecem ser seus os ossos descobertos numa outra pirâmide. Bem menor, com apenas 9,80m de lado na base, construída com pedra negra e pintada de vermelho, essa pirâmide fica longe, muito longe de Nuri, abaixo da Terceira Catarata, em Sedeinga (ou Seddenga). Na escadaria que mergulha terra adentro, Taraca está desenhado, de coroa encarnada na cabeça.

Isto fez Jean Leclant considerar a pirâmide de Nuri um cenotáfio, semelhante ao Osireion, de Seti I, em Ábidos. O fato de haver sob aquela pirâmide câmaras mortuárias vazias, mas preparadas para receber na eternidade o dono, estimulou B.G. Haycock a perseverar na crença de que Taraca a construiu para seu túmulo, sendo depois obrigado pelos azares da vida a resignar-se a um monumento mesquinho, numa província distante. Talvez tenha sido afastado do mando por Tenutamón. No exílio do poder, em Sedeinga, levantou outra pirâmide, bem mais modesta, para abrigar o seu corpo.<sup>15</sup>

Como quer que tenha sido, tanto em Nuri quanto em Sedeinga é a mesma a forma do monumento: a pirâmide. Fora ela, no Antigo Império egípcio, a mais nítida manifestação material do estado, o símbolo do culto ao rei divino. Os napatanos a ressuscitaram como sepulcro real. Do mesmo modo que devolveram à vida ritos, emblemas, estilos, comportamentos e costumes que se tinham finado no Egito.

Os grupos dominantes napatanos egipcianizaram-se rapidamente. Mas adotaram de preferência os modelos de um Egito do passado. Do Egito do Antigo Império. Ficaram, como pode ocorrer quando se absorve uma cultura alheia, presos a modos de vida que já tinham deixado de vigorar na terra que lhes dera origem. E como sucede com elites arcaizantes, julgavam-se os verdadeiros legatários do Egito, os que mantinham a integridade de seu espírito e tinham a obrigação de fazer renascer a sua glória. Os reis de Cuxe convenceram-se, conseqüentemente, de que eram os herdeiros legítimos dos antigos faraós. Como faraós atuavam e se vestiam, deles apenas se distinguindo por um ou outro traço exótico: o uso de brincos e colares com cabeças de carneiro, por exemplo.

Em religião, eram estritamente ortodoxos e zelosos. Tinham-se por defensores da fé e protetores dos templos de Amon. Não espanta, por isso, que Tebas tenha coberto de aplausos Cáchita, quando este para lá se deslocou, em peregrinação ao santuário do deus. Seus domínios já deviam então estender-se da Primeira à Sexta Catarata. Eram suas as terras de Dongola. Explorava o ouro. Exercia o controle do comércio de produtos

exóticos do sul. Comandava grandes exércitos.

O clero tebano, acostumado à proteção de tropas núbias, não podia deixar de ver favoravelmente o fortalecimento desses reis de Cuxe, piedosos e tradicionalistas. Reclamou a proteção de Cáchita. E lhe deu o poder sobre Tebas. Há quem<sup>16</sup> pense que Cáchita não assumiu, então, o título de faraó; e há quem sustente o contrário, e que ele uniu, em Tebas, sob seu mando, a Núbia e o Alto Egito.<sup>17</sup> Como certo, sabe-se que obrigou a Adoradora de Amon a adotar uma filha dele, Amenirdes, garantindo para esta a sucessão no cargo.

Piiê, no poder entre 751 e 716 a.C., não parece ter-se preocupado, nas primeiras duas décadas de seu reino, com os compromissos assumidos pelo pai em Tebas e com os assuntos do Alto Egito. Quando, porém, um príncipe líbio do Delta, empenhado na reunificação do Egito, ameaçou Tebas e esta pediu socorro a Napata, apressou-se em acudi-la. E iniciou o que, para os tradicionalistas núbios, era uma verdadeira reconquista.

Da campanha militar ficou um longo relato, cheio de sabor e vida, na chamada Estela da Vitória, encontrada em Jebel Barcal e hoje no Museu do Cairo. Nela retrata-se um Piiê austero, cavalheiresco e devoto, capaz de indignar-se com a fome que passavam os corcéis e os potros dos estábulos de Hermópolis, e de não ceder às instâncias para que tratasse com os príncipes do Delta, para ele impuros, por incircuncisos e comedores de peixe.

Piiê bate, um após outro, os vários príncipes que mandavam num Egito dividido. Derrota Nanlote, de Hermópolis. Toma de assalto Mênfis. Obriga os demais dinastas do Delta à obediência. E vê, em Heliópolis, dobrar-se ante ele Osorcon IV, que era o faraó nominal.

Tendo salvo Tebas e restabelecido o prestígio de Amon, Piiê retornou a Napata, como faraó do Egito. Não reduzira, contudo, as ambições dos que vencera e perdoara. Estes, tão logo o viram distante, reinstalaram-se no poder e renovaram as pretensões expansionistas. Tomaram tento, porém, em não pôr em risco a segurança de Tebas. E, assim, garantiram que Piiê não mais saísse de Cuxe, com as suas armas.

O irmão e sucessor de Piiê, Xabaca, não ficou, porém, em sossego. Considerando-se faraó de todo o Egito, voltou-se contra os que se opunham às suas pretensões e a todos venceu. Senhor do Delta e do vale do Nilo, estabeleceu-se em Tebas, de onde reinou — e talvez por isto seja considerado o fundador da XXV Dinastia do Egito, ou Dinastia Etíope, embora o papel possa ser também atribuído a Piiê.

Por essa altura, a Assíria se impusera como a principal potência do

Oriente Médio. Desde o século IX a.C., ela dominava a Síria e a Palestina, dantes na esfera de influência egípcia. Hebreus e filisteus não deixavam, entretanto, adormecer a rebeldia e obrigavam os assírios a repetidas vezes lhes dar combate. Xabaca procurou estimular essa insubmissão, num esforço para recompor a influência do Egito na área. Suas intrigas acabaram por cansar Senaqueribe, que reuniu seus exércitos, decidido a pôr cobro, de uma vez por todas, às insurgências palestinas e sírias e às intromissões egípcias. Não chegou, porém, até o Delta, pois, como narra a Bíblia,<sup>18</sup> uma epidemia, sob forma de anjo, lhe dizimou as tropas e o fez voltar a Nínive.

Entrementes, morria Xabaca. Sucedeu-lhe um filho de Piiê, Xabataca. Reinou cerca de 11 anos: de 701 a 690 a.C. Depois dele veio Taraca ou Taarca, que era também filho de Piiê e teve o trono até 664 a.C.

A sequência de reis — Cáchita, Piiê, Xabaca, Xabataca e Taraca — mostra que a sucessão não se processava segundo a regra egípcia, de pai a filho. Apresentava outras características, possivelmente de origem núbia: o poder passava, após a morte do rei, para seu segundo irmão, e depois, para cada um dos irmãos sobreviventes. Findos estes, ia recair no filho mais velho do que primeiro fora rei, retomando-se depois a linha de irmão para irmão.

A regra, destinada talvez a assegurar o mando para pessoas experientes e maduras, não se aplicava sem exceções. Um ou mais nomes podiam ser saltados na sequência sucessória. Ao que parece, os chefes militares, os altos funcionários da corte, os cabeças de clãs ou linhagens e os sacerdotes de Amon escolhiam, entre os vários irmãos, o novo rei. Formavam-se partidos e havia acirrada disputa entre eles, disputa que podia desembocar em confronto armado. No plano formal, contudo, a eleição pertencia a Amon. O pretendente ia até o templo de Jebel Barcal e ali o deus o fazia rei. Ainda que este ato fosse puramente confirmatório, ele indica a necessidade da anuência do alto clero para a elevação de um novo soberano.

No caso de Taraca, que era o caçula de Piiê, parece que outros irmãos seus foram postos de lado, porque ele revelara, desde cedo, grandes atributos para o mando.<sup>19</sup> Prova disto é que seu tio Xabaca lhe confiara a chefia das tropas egípcias que foram dar combate a Senaqueribe nas terras da Palestina e prevenir a invasão do Delta. Não houve, então, o encontro com os assírios. Ficou adiado para bem mais tarde.

Ao subir ao trono, apesar de não lhe sair da mente a ameaça assíria, suas principais preocupações deviam ser outras: a de consolidar a unidade do Egito, sempre em risco de ser fraturada pelas ambições dos dinastas locais,



e a de manter íntegra a monarquia dual, de que era titular. Rei de Cuxe e faraó do Egito, sobre sua fronte empinavam-se as duas serpentes (o duplo uraeus) que disso eram símbolo.

Parece ter governado principalmente de Tanis, a antiga Ávaris, no Delta. Mas deixou sua marca por toda parte, sobretudo no grande número de construções que empreendeu. Embelezou o grande pátio do templo de Carnac com imponente colunata. Mandou erguer ali vários outros prédios, e também em Medinet Habu, em Edfu e, naturalmente, em Tanis. Em Jebel Barcal, restaurou e aformoseou o santuário de Amon e cortou na pedra da montanha sagrada um pequeno templo.<sup>20</sup> Erigiu também o templo de Kawa, que se tornaria importantíssimo na vida religiosa de Cuxe, e uma série de monumentos na Baixa Núbia e no Batn-el-Hagar — em Semna, em Buhen e em Qasr Ibrim —, monumentos que causam espanto, por se situarem numa área então praticamente deserta, apenas percorrida por mercadores e atravessada pelos que se dirigiam do Egito ao Cuxe e vice-versa.<sup>21</sup>

No sexto ano de seu reinado, houve uma grande e benéfica cheia do Nilo. Taraca mandou, então, trazer sua mãe, Abale, de Napata para Tanis, a fim de que ela o reconhecesse coroado, “como Ísis vira seu filho Hórus no trono do pai”.<sup>22</sup> O episódio soma-se à riqueza dos túmulos das rainhas em Kurru e em Nuri, para atestar a importância das mulheres na sociedade cuxita. A mãe do rei talvez fosse um dos principais chefes do partido que o levara ao trono. Ela aparece, nas paredes dos templos, subordinada somente ao próprio rei e, nos túmulos, na posição mais destacada como portadora de oferendas.

O poder da rainha, fosse esposa, viúva ou mãe, devia ser considerável. E também o das princesas. Pelo menos, o daquelas que se votavam a funções religiosas. A grande sacerdotisa de Amon, em Tebas, era filha ou irmã do rei. E princesas, as que se consagravam aos outros quatro grandes santuários de Amon: em Jebel Barcal, Torá, Kawa e Pnubs. Elas conservavam o cargo na família, com sucessão de tia a sobrinha.<sup>23</sup>

Já se escoara a metade do reinado de Taraca, quando se agravou o conflito com o rei assírio. Não se tratava mais, agora, de disputar a supremacia no Oriente Médio, mas do próprio controle do Egito.

O filho e sucessor de Senaqueribe, Assaradão, invade o Delta, em 671 a.C. Perde-o em 668 ou 667 para Taraca. Recupera-o pouco depois. E, de batalha em batalha, chega a Mênfis, a capital preferida dos faraós da XXV Dinastia e cuja posse importava tanto para uma corte arcaizante, que se considerava continuadora do Antigo Império. Tomada Mênfis, os exércitos assírios assolam ainda muitas terras na direção do sul. E Taraca termina

seu reinado, senhor tão somente de Tebas, do Alto Egito e do Cuxe. Nos seus derradeiros anos de vida, retirou-se do poder, se é que dele não foi apeado por seu sobrinho, Tenutamón, filho de Xabataca.

Os assírios, confiados nos príncipes e chefes locais a que haviam entregue o governo do Baixo Egito, lá não deixaram tropas. Disso aproveitou-se Tenutamón, para recuperar Mênfis e submeter os dinastas do Delta. A reação assíria foi imediata. Assurbanipal, que sucedera a Assaradão, caiu sobre o Egito com raivosa rapidez. Os príncipes e nobres do Delta o acolhem e lhe beijam os pés. Tenutamón refugia-se em Tebas. Mas o sanhudo assírio não o deixa em paz. Cerca, toma e saqueia a cidade. Dela envia para Nínive um enorme butim: ouro, prata, pedras preciosas, tecidos, cavalos, as portas do templo, e numerosos escravos, homens e mulheres, e muita coisa mais, a perder a conta.

O último dos faraós da XXV Dinastia foi, assim, escorraçado para a cidade real de seus maiores. Finda os dias em Napata, em 653 a.C., e é enterrado em Kurru. Seus descendentes continuarão, porém, mesmo sem pôr os pés em Tebas ou em Mênfis, a usar o duplo uraeus e a se considerar uma espécie de faraós no exílio.

O êxito das hostes assírias devera-se em grande parte à superioridade das suas armas de ferro sobre as lanças e as espadas de bronze e pedra dos soldados de Taraca e Tenutamón. Não podiam estas fazer frente àquelas. Nem as couraças egípcias estavam preparadas para deter o peso e o fio cortante das armas de ferro.

Conquanto conhecessem, desde vários séculos, o novo metal, os egípcios, contentes com o bronze, talvez não se tenham interessado pelo ferro a ponto de fazer esforços para domar a técnica de sua produção.<sup>24</sup> Esta, desde que descoberta na Anatólia, era guardada com cuidado, como um segredo militar e comercial, pelos povos que a conheciam. Dava nas guerras tamanha vantagem, que não havia por que difundi-la.<sup>25</sup>

Já no século XIV a.C., faraós egípcios tinham recebido, provavelmente de presente dos hititas, algumas armas e objetos de ferro. No túmulo de Tutancamón, por exemplo, encontraram-se um esplêndido punhal e 16 lâminas finas de cinzéis, além de um pequeno apoia-nuca e de um olho uatchet, uma espécie de amuleto. Uma espada liga-se ao reino de Seti I. E uma alabarda foi extraída da fundação de um templo de Ramsés III, em Ábidos.<sup>26</sup> Essas e outras peças de ferro eram possivelmente muito apreciadas pelos egípcios, mas como raridades e objetos curiosos. E continuarão a ser escassas e a vir de fora por muito tempo ainda.

Como se não bastasse a superioridade de suas armas, os assírios talvez



tenham trazido para o Egito uma nova técnica de guerra: em vez de usarem os cavalos para puxar os carros de combate, escanchavam-se nos animais e davam, assim, durante a batalha, enorme mobilidade a seus arqueiros.

Não era ainda a aparição da cavalaria — como explicou Lefebvre des Noëttes<sup>27</sup> —, pois, desconhecendo a ferradura, o selim e o estribo, os assírios tinham dificuldade em realizar cargas e choques. Sem o apoio da sela e dos estribos, o guerreiro armado de lança ou espada caía facilmente do cavalo, ao chocar com o inimigo. Hesitava em abater a espada sobre um adversário a pé, uma vez que podia ser levado montaria abaixo pelo próprio impulso de seu golpe. Não se quer dizer, porém, que, sem sela e estribos, um grupo de cavaleiros não pudesse acometer de perto carros rivais ou magotes de infantes, com risco e vantagem. Um milênio antes da introdução dos estribos, Xenofonte recomendava às suas tropas a cavalo que combatessem o inimigo de perto, atacando-o com golpes de espada, de cima para baixo. E na batalha do rio Granicus, Alexandre, o Grande, opôs, com êxito, aos cavaleiros persas que lançavam azagaias, a investida de contingentes montados, munidos de longas lanças.<sup>28</sup>

A lição de Xenofonte e a tática de Alexandre representavam novidades. Entre os assírios, quando invadiram o Egito, os cavalos deviam ser montados predominantemente por arqueiros. E pode-se imaginar a surpresa e o impacto que produziram os esquadrões de cavaleiros, a galgar ladeiras, a descer encostas, a vadear alagadiços e trechos rasos de rios, a distender a galope os seus arcos, aproximar-se para disparar as flechas, voltear e num átimo pôr-se ao longe, a multiplicar-se pelo movimento. Não era ainda a cavalaria, mas uma espécie de infantaria montada, que usava armas de arremesso, combatia apeada ou a cavalo, passava, ágil, de um lado a outro do terreno e perseguia implacavelmente o inimigo. Terminado o embate, deslocava-se com rapidez pelo país invadido, tirando o melhor resultado das vitórias e dificultando a reorganização dos contrários.

Para vencer Taraca e Tenutamón, os assírios contaram não apenas com a eficiência e a fúria de sua máquina de guerra, mas também com a franca adesão da maior parte da nobreza do Delta. Os nortistas sempre ressentiram o domínio núbio e jamais se conformaram em ser mandados por quem, para eles, era um bárbaro coberto da roupagem cultural do Antigo Império, semicaricato em sua ortodoxia e nos seus obsoletos modos de ser.

O bárbaro tinha-se por egípcio. E era nisto acompanhado pela classe nobre e pelas populações urbanas de Cuxe. Quem sabe, porém, se, entre elas, não se mantinham íntegros certos velhos costumes núbios e algumas

das antigas crenças? Provavelmente, sim. Detrás do rosto social egípcio, na vida familiar, no aconchego dos lares.

Fora das cidades e da vizinhança dos templos, a cultura tradicional núbia devia prevalecer. Nas aldeias, seguiam-se os hábitos de sempre. O rei e o Estado eram entidades distantes, que só se tornavam visíveis periodicamente, na cobrança dos impostos em espécie e na conscrição de soldados e de mão de obra para os grandes trabalhos públicos.

Do dia a dia das gentes, ignora-se quase tudo. Ignora-se até mesmo como seriam suas casas — embora se possa supor que as houvesse de tijolos e de sapé —, pois a picareta e a pá dos arqueólogos não puderam ainda mostrar os bairros residenciais de Jebel Barcal, de Sanam, de Kawa, de Argos ou de Méroe. Os esforços feitos até agora para desvendar essa época em que Napata era o centro de Cuxe concentraram-se nos templos, nos palácios, nos grandes edifícios, nos campos dos mortos.

Estes últimos forneceram algumas pistas reveladoras. No cemitério de Sanam e no setor plebeu das necrópoles de Méroe, encontraram-se tumbas que indicam a persistência dos costumes funerários núbios e outras em que o enterro se fazia à maneira egípcia. Em Méroe, numerosas sepulturas retangulares continham corpos deitados sobre o lado esquerdo, em leitos de madeira. Noutras covas, muito estreitas, os corpos, mumificados, estavam postos em caixões e cobertos por uma rede de contas, como então era comum no Egito. Os dois tipos de sepultamento eram, ao que tudo indica, coetâneos.<sup>29</sup>

Em Sanam, havia três tipos de sepultura. Havia uma em forma de câmara, a que se tinha acesso por uma escadaria subterrânea. O morto era mumificado e fechado num caixão de madeira ou numa espécie de estrutura oca, a que se dá o nome de “cartonagem”, feita de panos de linho embebidos em gesso. Noutras tumbas, simples covas retangulares, punha-se o corpo estendido de costas. E noutras, de configuração oval ou em retângulo muito largo, o cadáver era disposto de lado, com as mãos junto ao rosto e as pernas tão contraídas, que os calcanhares quase tocavam as coxas.<sup>30</sup> As três espécies de sepultamento eram da mesma época, havendo tumbas que apresentavam dois corpos: um estendido à egípcia e o outro fletido, à núbia. Num dos casos, presumiu-se que o primeiro fosse o marido e o segundo, a mulher.<sup>31</sup>

As diferenças na morte continuariam as diferenças na vida. Os que se enterravam estendidos, em caixões e mumificados, seriam funcionários, comerciantes e artesãos egípcios ou núbios egipcianizados. Os que se sepultavam de lado, contraídos, sobre leitos, núbios que se mantinham fiéis

aos costumes antigos. Como as mulheres são, em geral, mais conservadoras, poder-se-ia imaginar que muitos dos corpos contraídos corresponderem a este sexo.<sup>32</sup>

O cemitério de Sanam e o setor plebeu das necrópoles de Méroe abrigariam aquela parcela da população urbana que ocupava o espaço social entre a diminuta nobreza, a gravitar em torno de um rei todopoderoso, e a massa enorme de camponeses. Destes camponeses não se encontraram restos. Mas é fácil refazer-lhes a vida, a plantar, se nortistas, o trigo, a cevada, o linho; e, se sulistas, o sorgo, a abóbora e as tâmaras. A cavar poços nas áreas mais secas, para dar de beber aos grandes rebanhos. A mover o xadufe, para levar água do rio até os canais de regadio, nas margens altas.

O xadufe, empregado até hoje no Nilo, é uma alavanca interfixa, como a gangorra. Numa das extremidades da sua haste horizontal existe um contrapeso e, na outra, uma corda ou vara vertical, a sustentar o recipiente que transporta a água para os sulcos de irrigação. Um homem, puxando para baixo a corda ou a vara, faz mergulhar no rio o vaso. Ao soltá-la, este, cheio e pesado, levanta-se pela força do engenho. Naquele gesto simples, repetido sem parar, gastavam-se muitas horas de um dia.

Era trabalho enfadonho e cansativo, mas consideravelmente menos duro que o dos mineiros — e estes talvez fossem escravos — que extraíam ouro no deserto, e ametistas, rubis, berilo e outras pedras de valor. A produção aurífera era grande. Tanto assim que Taraca, em apenas nove anos, colocou, num só dos templos por ele construídos, 110kg de ouro.<sup>33</sup> Dos mineiros, no entanto, nada se sabe, pois não se encontraram os lugares onde foram enterrados.

Quanto aos reis, passaram, depois de Tenutamón e até talvez 295 a.C., a ter sepultura em Nuri. Daí que os seus nomes se conheçam. São vinte ao todo.

Um deles talvez tenha sonhado de novo com o domínio do Egito: Aspelta, que em 593 a.C. herdara o trono de Anlamani, que o tivera de Sencamanisquém,<sup>g</sup> o qual sucedera a Atlanersa. O Egito, porém, era outro. Os assírios, durante o conflito com Taraca, haviam favorecido um dinasta, Necho, de Saís, para torná-lo uma barreira contra o Cuxe. Tenutamón matou-o, mas os assírios lhe refizeram o poder em seu filho Psamético. Este soube tirar vantagem da descuidada benevolência da Assíria, após a derrota cuxita, para reunificar quase inteiramente o Egito. Devia ele temer o ressuscitar da ambição napatana e transmitiu a preocupação a seu sucessor, Psamético II, que resolveu anular de vez o perigo. Seu exército,

formado em boa parte por mercenários gregos e cários, que deixaram inscrições em Abu Simbel, levou a guerra até Napata. Talvez tenha depredado o próprio templo de Jebel Barcal, como indicariam as estátuas partidas, que ali se encontraram, de vários reis napatanos, o último dos quais justamente Aspelta.

Isto foi entre 593 e 591 a.C. Depois, os egípcios retiraram-se de quase toda a Núbia. Mas mantiveram o controle sobre as minas de ouro do uede Alaquí.<sup>34</sup> Por pouco tempo, porém. Pois a Pérsia se transformara na grande potência do Oriente Médio e, em 525 a.C., invadiria o Delta.

O rei persa, Cambises II, após ter conquistado o Egito, cobiçou o domínio da Núbia. E fez com que lá chegassem emissários e olheiros. Estes se apresentaram, com vários presentes, ao rei de Cuxe, que, em troca, enviou a Cambises um arco grande e rijo, acompanhado destas palavras: “Quando os persas forem capazes de retesar, como eu o faço, arcos como este, que venham então com exércitos mais numerosos do que os cuxitas.” A advertência caiu em ouvidos moucos. Cambises dirigiu-se pessoalmente, a comandar suas tropas, para o Cuxe. Derrotou-o a aridez do Batn-el-Hagar ou do deserto entre Korosko e Abu Hamed. E, com pesadas baixas, teve de regressar ao Egito. É o que narra Heródoto.<sup>35</sup>

Verdade ou não, o fato é que os persas dominaram o extremo norte da Núbia e assumiram o controle das minas de Alaquí.<sup>36</sup> Essa região formou uma província do império. Fornecia-lhe soldados e pagava-lhe tributos em ouro, marfim, ébano e escravos.

A influência egípcia continuou a predominar nos templos e nos túmulos que construíram os reis de Cuxe. Reis de ásperos nomes: Antalca, Malenaquém, Amani-Nataqui-Lebte, Carcamani, Amaniastabarga, Talacamani, Aman-Nete-Ierique, Harsiotefe,<sup>h</sup> Nastasen, entre alguns outros. Nos muros dos edifícios, nas estelas e nos túmulos, incisavam-se os hieróglifos. Mas estes se vão tornando menos claros, ao mesmo tempo que os textos se congelam em fórmulas repetitivas, num egípcio capenga, a revelar que talvez o idioma não fosse mais correntemente falado — como o fora outrora — pelas elites de Cuxe. Nos textos, descrevem-se vitórias sobre nômades do deserto, sobre povos que a história ainda guarda na sombra.

Há, no templo de Jebel Barcal, uma inscrição em que se mencionam as guerras do reinado de Nastasen (c. 335-310 a.C.). Além das campanhas contra tribos pastoras — e de uma delas teria sido trazido um saque de mais de duzentos mil bois e de mais de quinhentos mil carneiros e cabras<sup>37</sup> —, ali se descreve a luta contra um invasor vindo do norte, em barcos.

Supõe-se que o intruso tenha sido um certo Cabaxe,<sup>37</sup> que mandava na região a jusante da Segunda Catarata e que se rebelou contra os persas.

Nastasen foi, ao que parece, o último dos reis de Cuxe a ser enterrado em Nuri. A partir do princípio do século III a.C., seus sucessores terão sepultura bem mais ao sul, a uns 483km de curso de rio, em Méroe, uma cidade que já devia, nessa época, ser a maior do país e onde Nastasen e vários de seus predecessores moravam.

Méroe erguia-se num terraço à margem direita do Nilo, pouco acima da confluência deste com o Atbara. Porque ficava entre três rios (os dois citados e o Nilo Azul), a região em que se levanta foi tomada pelos antigos gregos por ilha — a ilha de Méroe. Hoje chama-se a estepe da Butana.

A área, naqueles tempos, era menos árida que o entorno de Napata. Mais verde, durante maior número de meses. Mais sombreada, tantas as acácias que a salpicavam. Se o vale inundável do Nilo não é ali mais largo do que nos arredores de Napata, as amplas estepes e savanas do sul de Méroe estão cortadas por grandes uedes, como o Auateib e o Hawad, que enchem na rápida estação das chuvas e, depois que secam, mantêm por muito tempo umidade suficiente para permitir o cultivo remunerador do sorgo e manter boas as pastagens. Naquela época, ainda se avistavam florestas ao sul. E elefantes, leões, leopardos e avestruzes não andavam tão distantes como agora.

Onde foi Méroe, havia de início uma aldeota de cabanas de sapé. Habitada por gente talvez distinta da que vivia em Napata. Que talvez falasse até mesmo uma outra língua.<sup>38</sup> E que talvez se tenha mesclado com os que vieram do norte — quem sabe se em busca de melhor pasto.

Quando reinava Piiê, ou seja, na segunda metade do século VIII a.C., a aldeia já se fazia cidade. No seu cemitério ocidental, há túmulos que datam dessa época. E ali devem ter sido construídos templos e grandes casas — se não um palácio — desde os dias dos primeiros reis napatanos. Os nomes de Sencamanisquém, que reinou entre c. 643 e c. 623 a.C., e de Aspelta aparecem em Méroe. Antalca e Malenaquém, que viveram no século VI a.C., lá erigiram palácio ou templo. E numa estela, encontrada em Kawa, diz-se: Aman-Nete-Ierique morou em Méroe, e seu antecessor, Talacamani, ali morreu. Esta é a mais antiga referência, que se conhece, a Méroe.<sup>39</sup>

A transformação da cidade na maior concentração urbana da Núbia deveu-se a vários fatores. À menor aspereza do solo e do clima. À pequena distância das fontes de artigos que alimentavam o comércio de luxo, como o marfim, as penas de avestruz, as peles de leopardo, as gomas e as resinas. E, sobretudo, à sua excelente posição como centro mercantil.



Desde o início, a rota caravaneira de Bayuda ligava Méroe a Napata, evitando a longa curva do Nilo, e de Napata o caminho terrestre se prolongava até Kawa. À medida que se aperfeiçoaram as caravanas, essas vias se tornaram mais frequentadas, pois o transporte de mercadorias no lombo de burros e de bois passou a combinar-se com o de barcos pelo Nilo, a fim de cortar caminho na direção do Egito. A melhor organização das caravanas fez também com que o comércio com o Delta se desviasse parcialmente para o mar Vermelho, com os barcos egípcios a carregar em Suakin os bens chegados por terra de Méroe. A partir de Méroe, seguindo-se o Atbara, ia-se ter à Etiópia. E por outras rotas, ao Cordofã, ao Darfur e — quem sabe? — ao Chade. Com o tempo, desenvolver-se-á uma via ainda mais curta até o Egito: a que, saindo de Abu Hamed, chegava a Korosko, na Núbia Inferior. Teria sido ela, a encurtar pela metade a distância entre o Cuxe e o Egito, o que determinou o declínio de Napata e a supremacia de Méroe.

De acordo com esta linha de raciocínio,<sup>40</sup> a riqueza e a importância de Méroe defluíram de sua posição de porto caravaneiro. E não do fundir do ferro, que a tornou postumamente famosa. Nem o trabalho do metal seria responsável — como tanto se escreveu — pelo deslocamento do centro de poder cuxita de Napata para Méroe. Minério de ferro de baixo teor encontra-se por quase toda parte na Núbia, e a lenha usada como combustível para fundi-lo podia ser retirada dos bosques de acácias que acompanham o Nilo, em qualquer ponto de seu curso e não apenas em Méroe. Ali ter-se-ia desenvolvido a metalurgia do ferro porque era um excepcional nó de caminhos e um importante entreposto comercial.<sup>41</sup>

O mais antigo objeto de ferro encontrado até agora na Núbia foi uma ponta de flecha. Estava no túmulo de Taraca. Devia ser considerado tão valioso, que o revestiram com uma folha de ouro. Raro, com certeza, era. Pois instrumentos de ferro em certa quantidade só viriam a ser desencavados de um túmulo trezentos anos mais recente: o de Harsiotefe, que reinou na primeira metade do século IV a.C. Os utensílios de ferro misturavam-se ali com outros de bronze ou cobre, mais numerosos. O que reforça o que nos contou Heródoto,<sup>42</sup> um século antes: os soldados núbios eram os únicos das tropas de Xerxes, recrutadas em todas as terras ao redor da Pérsia, a usar pontas de flechas feitas de pedra. E três séculos depois, o ferro ainda era possivelmente tido como preciosidade: com ele se faziam joias.<sup>43</sup>

Os objetos de ferro só começam a ser comuns nos túmulos meroítas do primeiro século de nossa era. Menos comuns do que os de bronze. E de



tamanho muito pequeno. O que não se coaduna com a imagem que A.H. Sayce, em 1911, nos transmitiu e até hoje perdura. Impressionado com os grandes montes, alguns com nove metros de altura, de escória e ganga de fornos de fundição, ele desenhou o quadro de uma cidade cheia de fornalhas, a produzir e a exportar grande quantidade de armas e utensílios de ferro. Méroë teria sido, assim, segundo Sayce, “a Birmingham da África antiga”.

Em Méroë trabalhou-se o ferro, a princípio em diminuta escala, desde os séculos VII ou VI a.C.<sup>44</sup> Com maior frequência após o século IV a.C. Nos meados do século I a.C., a indústria já estaria plenamente instalada, tanto ali quanto em outros lugares como Querma, Kawa e Argos, onde existem montes de escória de fundição.<sup>45</sup> Para reduzir o ferro, usavam-se pequenos fornos cilíndricos, de pouco mais de um metro de altura, sendo o fogo avivado por foles.

Se as poucas escavações até agora feitas não permitem datar com precisão quando começou em Méroë a metalurgia do ferro, tampouco autorizam a precisar suas dimensões. Enormes quantidades de escória podem ser o resultado de uma intensa atividade durante relativamente curto espaço de tempo, ou de reduzida produção ao longo de muitos séculos de trabalho.<sup>46</sup>

Também se ignora quando Méroë passou a ser a residência real e, portanto, o centro do poder de Cuxe.

Há quem pense que sempre o foi, desde a época de Cáchita e de Piiê. O rei era consagrado no templo de Amon, em Jebel Barcal, e tinha sepultura em Nuri, mas vivia em Méroë e dali saíam as suas ordens. E como prova de que em Méroë morava a sua família, indica-se que os cemitérios reais da cidade são os únicos em que se encontram sepulturas de crianças, com objetos funerários característicos da corte.<sup>47</sup>

Essa é uma hipótese. Outra propõe que o soberano tivesse residência em mais de uma cidade. O centro político de Cuxe seria o local onde ele se encontrasse, e rei e corte perambulariam pelo país — como há tantos exemplos, na Europa, na Ásia e na África — a distribuir justiça, a concertar disputas, a recrutar soldados e a recolher e consumir o imposto em espécie. O centro da administração — para usar a frase feliz de Henri Pirenne<sup>48</sup> sobre os condes que sucederam, na Europa, ao Império Romano — “não era a sua residência, mas a sua pessoa”. Com o tempo, o rei tendeu a fixar-se numa cidade, Napata, tal como exigia o aumento da estrutura burocrática, mas isto não o impedia de manter palácio em outra, Méroë. E os primeiros monarcas que foram viver em Méroë devem ter conservado suas antigas

moradas em Napata.<sup>49</sup>

Uma terceira hipótese sustenta que, muito embora Méroe já pudesse ser, no século VIII a.C., uma cidade tão importante quanto Napata, nesta última vivia o rei e sua corte, e dela só saíram após a invasão de Psamético II. Aspelta decidiu, então, mudar-se para lugar mais distante do Egito e mais seguro. Ao transferir-se para Méroe, o soberano fugia também da influência restritiva e do excessivo controle dos sacerdotes de Jebel Barcal. Instalava-se na metrópole mercantil de Cuxe. E ganhava para os rebanhos reais — que deviam ser um dos fundamentos de seu poder e riqueza — as amplas pastagens da Butana.

Heródoto,<sup>50</sup> escrevendo pouco antes de 430 a.C., refere-se a Méroe como capital do reino dos etíopes — pois assim chamava aos núbios — e em parte alguma menciona Napata. No 35º ano do reinado de Harsiotefe (369 a.C.?), esta última cidade já devia experimentar os resultados do abandono: viam-se nela muitos prédios decadentes, a transformarem-se em ruínas, e o palácio real coberto de areia.<sup>51</sup> A mesma estela onde isso se diz contém, no entanto, a descrição da ida de Harsiotefe a Napata para ter a sua escolha como rei ratificada por Amon. Continuava Napata a ser o centro espiritual do reino, e o clero de Jebel Barcal mantinha algum poder — a última palavra, ou o veto, na escolha dos soberanos. Esse rito cumpriu-se durante muito tempo. Até Nastasen, com certeza. Até o século I a.C., a crer-se nos relatos de Diodoro da Sicília.<sup>52</sup>

Se só depois de 300 a.C. os reis passaram a enterrar-se em Méroe, desde a metade do século VI a.C. um número crescente de rainhas ali se sepultara. Pertencendo à aristocracia meroíta, dificilmente se resignariam a enterro fora da terra natal. Ou, vindo de outras plagas e não sendo constrangidas a túmulo no cemitério tradicional dos reis, em Nuri, ficavam no sítio onde passaram a última parte de suas vidas ou onde lhes chegara a morte.

O primeiro rei a ser inumado em Méroe foi provavelmente Arcacamani.<sup>j</sup> Antes da mudança definitiva de Nuri para os cemitérios meroítas, talvez alguns soberanos tenham sido enterrados em Jebel Barcal, sob as pirâmides que se erguem no deserto, a oeste do templo de Amon. Eles seriam pelo menos três: Ariamani, Pianqui-Ierique-Ga e Sabracamani,<sup>k</sup> que figuram em inscrições em Kawa. Em Kawa, e não nas pirâmides de Jebel Barcal, onde inexistem nomes gravados, exceto o de uma rainha que não se consegue vincular a rei algum.

Essas pirâmides possuem maiores afinidades estilísticas com as de Méroe do que com as de Kurru ou Nuri. Dispõem-se em dois grupos separados e com características que distinguem um do outro. Isso fez

Reisner<sup>53</sup> pensar ter havido, em duas ocasiões, cisão de poder no Cuxe. Logo após Nastasen, alguns governantes teriam estabelecido em Napata, por algum tempo, um Estado independente do de Méroe. Nova separação verificar-se-ia muito tempo depois.

Assim pode ter sido. Talvez o clero de Amon, inconformado com a definitiva mudança dos reis para Méroe e com o abandono em que deixavam o deus, tenha estimulado a rebeldia e a secessão de chefes locais. Talvez tenha havido uma partilha consentida de poder, com dois reis que se tinham por iguais ou com o de Napata a prestar vassalagem ao de Méroe. Talvez os corpos sob as pirâmides de Jebel Barcal sejam de vice-reis que governavam em nome do monarca meroíta.<sup>54</sup>

Inscrições da época fazem crer, porém, que se estendia a Napata e a Kawa a força dos reis que tinham assento em Méroe. O que não encerra a questão, dada a relativa fragilidade dos alicerces sobre os quais se ergue a sequência cronológica dos soberanos cuxitas.

A ordem em que se dispõem os seis primeiros monarcas de Cuxe e as datas atribuídas a seus reinados são “razoavelmente certas” — escreve P.L. Shinnie<sup>55</sup> — “e há fontes egípcias com referências que as confirmam”. Após Tenutamón, não se têm dados para localizar com precisão, no tempo, a longa série de governantes cuxitas que se estende desde a metade do século VII a.C. até os primeiros trezentos anos de nossa era.

As listas de reis que se conhecem são especulativas: o resultado das conjecturas, das ilações e das estimativas de G.A. Reisner, avaliadas, discutidas, reforçadas, corrigidas e completadas por D. Dunham e F. Hintze. Elas se fundam nos nomes achados nos cemitérios reais de Kurru, Nuri e Méroe, dispostos conforme a posição das sepulturas no terreno: os lugares melhores teriam sido ocupados primeiro, e os piores, por último. O estudo estilístico das pirâmides e o exame dos objetos nelas contidos confirmariam as suposições nascidas da disposição topográfica dos túmulos. Calculou-se a duração dos governos conforme o tamanho da pirâmide e a qualidade do espólio: as pirâmides maiores e os recheios mais ricos pertenceriam aos que reinaram por muito tempo.

Há poucos pontos de referência mais precisos nessa relação cronológica de reis. Sabe-se que Aspelta governava quando Psamético II invadiu, em 591 a.C., a Núbia. Se Arcamani<sup>1</sup> tiver sido o Ergamenes de Diodoro da Sicília, foi contemporâneo de Ptolomeu II (285-256 a.C.) ou de Ptolomeu IV (221-205 a.C.). Tequerideamani<sup>m</sup> estava no poder em 235 d.C., pois assim reza uma inscrição demótica em Filas.

De alguns reis conhecemos apenas o nome. De outros, nem isto, embora

tenham deixado marcas de que existiram. E de vários, ficaram inscrições em que se louvam os seus reinados. As que foram grafadas em hieróglifos egípcios, em demótico e em grego podem ser lidas. Para as que o foram em caracteres meroítas continua surdo o nosso entendimento.

A partir de Arcamani, o egípcio praticamente se ausenta dos monumentos cuxitas. É substituído por duas formas de escrita meroíta: a hieroglífica, com muitos signos tomados de empréstimo à escrita egípcia, e a cursiva, derivada parcialmente do demótico. Esta última, que passa a predominar após o reinado de Netacamani<sup>u</sup> (12 a.C.-12 d.C.), possuía um alfabeto de 23 sinais. Havia signos para os números e para certas palavras. Cada vocábulo era separado do outro por dois ou três pontos verticais.

O inglês F.L. Griffith decifrou, entre 1900 e 1911, as chaves dessa escrita. Conhecem-se os seus valores fonéticos, mas as palavras que formam não puderam até agora ser interpretadas. Identificam-se alguns nomes de pessoas e de lugares. Traduz-se a invocação inicial das estelas funerárias a Ísis e a Osíris. E pouco mais. Lê-se a escrita meroíta, mas se ignora, como acontece com o etrusco, o significado do que se lê.

A própria língua meroíta continua a ser um mistério. Não se aparenta ao núbio, nem ao beja das montanhas do mar Vermelho, nem a qualquer fala africana de nossos dias.

Enquanto o enigma persistir — e quem sabe se não persistirá para sempre? — e enquanto a arqueologia não avançar significativamente em seus trabalhos e nos revelar como era a vida quotidiana nas cidades e no campo, na corte, no templo e na casa do homem comum, continuaremos a saber sobre Méroe muitíssimo menos do que faria supor o considerável número de inscrições meroítas até agora encontradas.

Alguma coisa sabemos, embora de forma imprecisa. Não só através do que já arqueologicamente se desvendou, mas também de um e outro texto dos gregos e dos romanos.

Em 332 a.C., Alexandre chegou ao Egito. Nove anos mais tarde, um de seus generais, o macedônio Ptolomeu Soter, dava início a uma dinastia que governaria as terras egípcias até 30 a.C. Seu poder estendeu-se à Cirenaica, ao Líbano, à Síria e a Chipre.

Ptolomeu I transferiu a capital do Egito de Mênfis para Alexandria; restaurou ou reforçou o controle real sobre toda a economia egípcia; estabeleceu o monopólio do Estado sobre as principais manufaturas e sobre as atividades mineiras; forçou, como pôde, o comércio externo a passar por seus funcionários e a ser transportado em seus navios. Egipcianizou-se, fazendo seus os deuses egípcios, e deu início à helenização

do Egito, impondo o grego como idioma da política e da administração.

Seu filho, Ptolomeu II ou Filadelfo, consolidou o predomínio marítimo sobre o leste do Mediterrâneo e converteu o mar Vermelho num lago comercial grego. Ligou por canais o Nilo ao golfo de Suez, onde estabeleceu um porto, Arsinoe. E criou outros ancoradouros e entrepostos comerciais em Kosseir, Berenice, Ptolomaïs Theron, Soterius Limen e Adúlis. Dessas feitorias e de outras que seus sucessores foram estabelecendo, os gregos comerciavam não só com a África, mas sobretudo com a Ásia. Em busca das sedas, das especiarias e de tantos outros produtos de luxo do Oriente, os barcos gregos demandavam o lêmén e o golfo de Aden, a fim de mercadejar com árabes, persas, guzerates, malabares e cholas, que até ali traziam suas mercadorias. Na segunda metade do século II a.C., Eudoxo de Cízico partiu da costa egípcia do mar Vermelho e foi ter à Índia. Os gregos começavam a domar as monções e não tardariam muito em afastar-se da terra e em viajar em linha reta do Bab-el-Mandeb até Malabar e o Ceilão.

Com o desenvolvimento mercantil do mar Roxo, Méroe só teve a lucrar. Tornou-se, ao que tudo indica, um grande empório de produtos africanos, que talvez lhe viessem de toda a vasta região que se estende das montanhas etíopes até o Níger. Ou, quando menos, até o Darfur ou até o Chade. O mais provável, porém, é que não se notasse, a não ser esporadicamente, a presença de meroítas em terras tão remotas. As mercadorias que formavam o grosso das exportações de luxo podiam chegar a Méroe de muito longe, passando de mão em mão, de tribo em tribo. O mesmo sucederia aos escravos, que provinham, de regra, de sítios longínquos, para onde não lograssem facilmente voltar. Os que se capturavam nas proximidades eram vendidos a lugares distantes.

É possível que entre esses artigos de exportação estivessem elefantes vivos. Ainda xucros. Ou já treinados para a guerra, ou para a pompa das cerimônias, pelos próprios meroítas — que podem ter descoberto sozinhos como domá-los ou isto aprendido dos asiáticos. Consta que Ptolomeu II mandou Eumedes estabelecer um posto comercial na costa africana do mar Vermelho, com objetivo de ali obter elefantes, para contrapô-los aos que, vindos da Índia, eram usados nas batalhas por seus rivais selêucidas. Criou-se, assim, Ptolomaïs Theron (ou Ptolomaïs das Caçadas), que ficaria onde hoje é Aqiq ou onde hoje é Suakin.<sup>56</sup> Ali os egípcios baseavam os seus caçadores ou, o que é mais provável, recebiam os animais que lhes forneciam os meroítas. E estes sabiam como usá-los: um rei de Méroe aparece montado num elefante, num relevo em Mussauarat-es-Sofra.

O uso do elefante como animal de montaria talvez tenha vindo da Índia.



Como da Índia ou da Arábia, a prática de construir açudes e reservatórios de pedra para água. Pois Méroe não recebeu de fora, e de terras longínquas, apenas mercadorias. Acolheu as mais diversas influências: gregas, romanas, sírias, árabes, persas, indianas. Talvez tivesse enorme curiosidade por tudo o que fosse estrangeiro e não menor aptidão para somar, combinar e amalgamar o que lhe vinha de fora com o que lhe era tradicional.

Após a mudança da residência dos reis para Méroe, não se abandonaram os valores egípcios. Mas as formas culturais núbias, que se haviam refugiado no recesso doméstico, na província ou nos grupos pastoris, novamente se foram impondo. Com Arcacamani e seus sucessores — os primeiros dos quais chamaram-se Amanislo, a rainha Bartare, Amaniteca,<sup>9</sup> Arnecamani<sup>2</sup> e Arcamani —, Méroe distanciou-se, no espaço, no tempo e no espírito, do Egito no qual os reis napatanos tinham sido faraós.

É bem verdade que o soberano meroense continuou a chamar-se faraó das Duas Terras, a usar o duplo uraeus, a considerar-se o verdadeiro senhor do Egito, a casar-se com a rainha-irmã, a presidir os ritos agrícolas, a construir templos segundo os modelos egípcios, a sepultar-se em pirâmides. Alijara-se, porém, dos sacerdotes de Jebel Barcal, de seu controle e de sua influência egípcianizante. Novos deuses — ou antigos deuses núbios, que jamais tinham deixado de ser adorados na clandestinidade, na sombra dos lares ou em santuários discretos e apartados — acrescentaram-se ao panteão egípcio. Nos túmulos, reapareceram os sacrifícios sangrentos. E as tradições matrilineares, que nunca se haviam apagado — como o demonstra o prestígio das rainhas-mães ou candaces —, tornaram-se mais fortes. Várias mulheres ascenderiam ao poder e se fariam retratar, de ancas largas, gordas e enérgicas, com uma túnica franjada, tão pouco egípcia, a cair do ombro direito, cheias de colares e enfeites, verdadeiros marimachos a combater à frente dos exércitos, a presidir ao culto, a espairecer na caça. Veem-se escarificações — que nada tinham de egípcio, mas muito de africano — no rosto de uma delas, Amanixaquete.<sup>9</sup>

Diodoro da Sicília<sup>57</sup> compreendeu bem que, ao nítido desenho egípcio do rei meroense, se adicionavam numerosos traços de outra origem. Sempre fora assim, desde o início em Napata, mas talvez, com o passar do tempo e o distanciamento do centro do poder para o sul, esses traços se tenham acentuado e aumentado. O processo de sucessão na casa real de Cuxe, por exemplo, sempre se distinguiu do egípcio. Bem como o controle do soberano pelo clero, podendo este mandar aquele à morte. Alegando que os deuses assim o queriam, enviavam um mensageiro ao rei com a palavra



fatal, e o rei era obrigado ao suicídio. Mas juntava-se à morte do rei, fosse esta natural ou violenta, algo que a Diodoro parecia assombroso. Os cortesãos tinham de morrer com o soberano. E cumpriam este fado sem hesitação, suicidando-se para ter a honra de acompanhá-lo. Assim fora em Querma e voltava a ser em Méroe.

Dizia mais Diodoro. Que, se o rei perdesse uma perna, os cortesãos tinham de cortar a deles. Que, se o rei mancasse, todos deviam coxear. Tal como viria a suceder em tantas cortes africanas, se o rei tossia, o seu séquito tossia, e se espirrava, todos o seguiam no espirro.

Conta também Diodoro que, durante o reinado de Ptolomeu II, um soberano meroense, Ergamenes, que tivera educação grega e estudara filosofia, desafiou o poder do clero de Amon. Ao receber a ordem para suicidar-se, invadiu com seus soldados o templo e trucidou os sacerdotes. Aboliu-se, então, e desta forma, o costume.

Ergamenes tem sido identificado com Arcamani. E também com Arcacamani e Arnecamani. Se tiver sido Arcamani, foi ele quem construiu um pequeno saguão de entrada para o templo levantado por Ptolomeu IV em Dakka (ou Pselchis, que era como se chamava). E quem ergueu em Filas (ou Philae) um outro templo, que o mesmo faraó alexandrino, por sua vez, ampliou. Os nomes dos dois monarcas figuram nesses acrescentos, como se fossem aliados. Mas podiam ser também competidores em reivindicar uma região que ficara abandonada pelas duas coroas, durante tanto tempo.

Os Ptolomeus procuraram reafirmar a soberania egípcia sobre a Baixa Núbia. Pelo menos, sobre a área que tomou o nome de Dodecaschenos e que se estende desde a Primeira Catarata até pouco além da confluência do uede Alaqui com o Nilo — desde Filas até Maharraca (ou Hiera Sykaminos, o seu nome antigo). Essa preocupação derivaria da necessidade de proteger as rotas comerciais que demandavam Méroe, de assegurar o suprimento de elefantes para seus exércitos e de garantir o fluxo de ouro das minas de Alaqui, as quais, após algum abandono, tinham voltado à plena produção.

Ciente das atividades egípcias na área, Arcamani apressou-se em reservar os seus direitos sobre ela. Estabeleceu-se, assim, uma espécie de condomínio ptolomaico-meroíta, de que os templos em Dakka e em Filas são testemunho e símbolo. O arranjo deve ter sido facilitado pela circunstância de que o poder efetivo no Dodecaschenos talvez fosse exercido pelos sacerdotes de Ísis, a deusa egípcia da fertilidade, cujo culto ganhara força com os Ptolomeus e se expandiria, depois, por toda a vastidão do Império Romano. Segundo essa teoria,<sup>58</sup> o Dodecaschenos pertenceria a Ísis e seria governado por seu clero, a partir da ilha de Filas.

Tanto o faraó egípcio quanto o rei meroíta dariam arrimo e patrocínio à classe sacerdotal que falava pela deusa, e ambos veriam com bons olhos a existência de uma espécie de zona-tampão, semi-independente, entre seus territórios.

Os meroítas deixaram aos Ptolomeus a proteção a Ísis e a segurança das rotas comerciais. E estes foram consolidando cautelosamente a presença na área. Chegaram a avançar para o sul e a estabelecer pequenas guarnições em Buhen e Mirgissa e talvez em Jebel Adda e Qasr Ibrim. Isto na época de Ptolomeu VI, que reinou de 181 a 145 a.C.

O entendimento expresso ou tácito, que permitira o condomínio sobre o Dodecaschenos, continuou a vigor, mesmo depois que os egípcios passaram a negligenciar o território. Os meroítas ali não os substituíram. Contentaram-se em fazê-lo mais ao sul, em espaço que tinham por seu. Mal os egípcios se foram de Qasr Ibrim e Jebel Adda, os meroítas tomaram conta dessas praças fortificadas e também possivelmente de Buhen.<sup>59</sup>

Em 30 a.C., com o suicídio de Cleópatra, extinguiu-se a dinastia ptolomaica. E Roma passou a controlar inteiramente o Egito. A autoridade do César era exercida por um prefeito, o primeiro dos quais, Gaio Cornélio Galo, após suprimir uma revolta na região de Tebas — revolta que talvez tenha contado com apoio meroíta —, levou suas tropas até além da Primeira Catarata. Em Filas, reuniu-se com emissários de Méroe, assentando com eles que o limite do Egito seria Assuã, que o estado meroíta se transformaria num protetorado romano e que a região entre a Primeira e a Segunda Cataratas ficaria sob o comando de um governador da confiança de Roma. Mantinha-se, assim, uma zona-tampão entre o Egito e Méroe.

É possível que os negociadores meroítas tenham compreendido que o acordo alcançado com Cornélio Galo significava a manutenção do status quo.<sup>60</sup> Logo, porém, começariam os meroítas a defrontar-se com problemas e dificuldades, pois os romanos e seus representantes egípcios não tinham os mesmos cuidados que os Ptolomeus no manejo do que continuava, para a gente de Méroe, a ser um condomínio. Em vez de pequeníssimas guarnições, destinadas a proteger o comércio tanto do Egito quanto de Méroe, Roma mantinha forte contingente de tropas na região e maltratava os interesses dos meroítas, a quem tinha como súditos de um estado cliente.

Em 23 a.C., grande parte das forças militares romanas foram retiradas da fronteira núbica para se empenharem numa campanha na Arábia. Os meroítas, queixosos e agravados, aproveitaram a situação e atacaram a

Tebaida. Venceram e puseram a saque Assuã e Filas. Derrubaram as estátuas de César que ali havia e devem ter levado algumas para as suas terras, juntamente com grande número de cativos.

Os romanos reagiram rapidamente. Petrônio, que substituíra Cornélio Galo, marchou, com dez mil infantes e oitocentos cavaleiros, contra os núbios. Estes eram trinta mil, “mal comandados e mal armados” — como escreve Estrabão,<sup>61</sup> ao relatar o episódio —, alguns brandindo apenas machados, e outros, espadas e lanças, com a precária proteção de grandes escudos de couro cru. Petrônio os escorraçou para Dakka e lhes mandou um ultimátum: que devolvessem o butim das cidades que haviam atacado. E, como não obtivesse resposta satisfatória, deu-lhes combate e lhes desbaratou as tropas. Venceu Dakka, tomou Qasr Ibrim e investiu contra Napata, onde ficava a residência real de uma virago caolha. A candace não se encontrava ali. Estava o filho, e este fugiu. Petrônio arrasou a cidade e fez de seus habitantes escravos. Mas, vendo quão áspero era o país que tinha à frente, resolveu retornar a Alexandria com seu exército e o produto da pilhagem. No caminho de regresso, reforçou a fortaleza de Qasr Ibrim e ali pôs uma boa guarnição, com víveres para suportar o isolamento de dois anos. Mal se afastara, a candace marchou contra Qasr Ibrim. Petrônio voltou às pressas, conseguiu chegar primeiro à fortaleza, onde se fez tão seguro, que a rainha lhe propôs negociação. Petrônio enviou os embaixadores meroítas a Samos, que hospedava Augusto. Ali, parece, obtiveram pela diplomacia o que lhes negaram as armas: o condomínio sobre o Dodecaschenos foi restaurado,<sup>62</sup> e os romanos renunciaram ao tributo de Méroe.

Quem seria a rainha a quem Petrônio deu combate? Amanixaquete, que reinou em Méroe e ali foi enterrada coberta de joias? Talvez Amanirenas, que pertenceria a uma estirpe de reis sepultada em Jebel Barcal, uma estirpe que teria governado, da metade do primeiro século a.C. até o início da segunda década de nossa era, uma Napata de novo independente de Méroe. Não afirma Estrabão que em Napata ficava a residência real? Talvez Amanirenas e seu filho Aquinidade<sup>f</sup> não fossem soberanos de uma Napata independente, mas se inserissem na dinastia meroíta. Os reis de Méroe podiam ter residência periódica em Napata. E a própria organização da luta contra os romanos daria motivo a que, naquele momento, o centro do poder para ali se transferisse.<sup>63</sup>

Em Méroe encontrou-se uma cabeça de bronze de Augusto. Ela seria o que sobrou de uma das estátuas levadas de Assuã pelos meroítas, quando tomaram de assalto a cidade. A estátua ficaria sobre um pedestal, no centro

de um pequeno templo, em cujas paredes se pintaram prisioneiros sob os pés do rei. O templete teria sido levantado para comemorar as vitórias meroítas sobre Assuã e Filas e para receber um grande troféu: a escultura de Augusto.<sup>64</sup>

A partir do acordo de Samos, as relações entre meroítas e romanos transcorrerão sem conflitos e sobressaltos. Méroe mandava suas embaixadas a Alexandria e a Roma — há notícias de várias delas — e emissários do prefeito iam ter ao Cuxe. As conexões de Méroe com o templo de Ísis, em Filas, devem ter-se mantido. E talvez houvesse contatos com a colônia judia estabelecida em Elefantina. Não terá sido ali que teve notícia do Cristo aquele eunuco, valido da candace e superintendente de todos os seus tesouros, de quem nos falam os Atos dos Apóstolos?<sup>65</sup> Voltava ele de Jerusalém, aonde fora adorar Jeová. Lia, assentado em seu carro, um dos profetas, quando encontrou São Filipe e este lhe falou de Jesus. Recebeu o meroíta o ensinamento do santo e foi por ele batizado.

Pela mesma época, Nero enviou uma ou duas pequenas expedições a Méroe. Sêneca<sup>66</sup> conta a história de dois centuriões que o imperador despachou Nilo acima, a fim de que descobrissem a nascente do rio. Com a proteção do rei de Méroe, foram parar no Sudd. Plínio<sup>67</sup> narra como um grupo de reconhecimento militar, sob a chefia de um tribuno, foi mandado por Nero a Méroe, onde governava uma rainha, e de lá trouxe uma descrição desanimadora. Julga-se que os dois textos referem-se a um só fato. Seriam duas versões da mesma expedição, que se realizou por volta do ano 61 de nossa época. F. Hintze<sup>68</sup> pensava de modo diferente: que duas tinham sido as viagens, pois os relatos discrepam quanto aos móveis da empresa e as principais personagens, tanto romanas quanto meroítas.

Aos enviados do imperador, acostumados aos esplendores de Roma, do Oriente e do próprio Egito, Méroe pareceu tão pobre, que não merecia o esforço e o risco da conquista. No entanto, o país atravessava um período de prosperidade e afirmação. De que dá prova a sua arquitetura.

Entre a campanha de Petrônio e a viagem dos enviados de Nero, reinaram, juntos, Netacamani e Amanitare. Homem e mulher. Possivelmente, marido e esposa. A não ser que fossem filho e mãe.<sup>69</sup> Os nomes e os retratos dos dois aparecem, na maioria dos casos, associados. E algumas vezes a eles se vincula um indivíduo muito mais jovem, um príncipe, que poderia ser filho do casal ou irmão mais novo de Netacamani. São três estes príncipes: um deles, Xercarer,<sup>s</sup> figura nas listas de reis, logo após Netacamani; outro, Aricancarer,<sup>t</sup> está representado numa placa com a roupagem real; do terceiro, Aricacatani,<sup>u</sup> não se sabe se algum dia

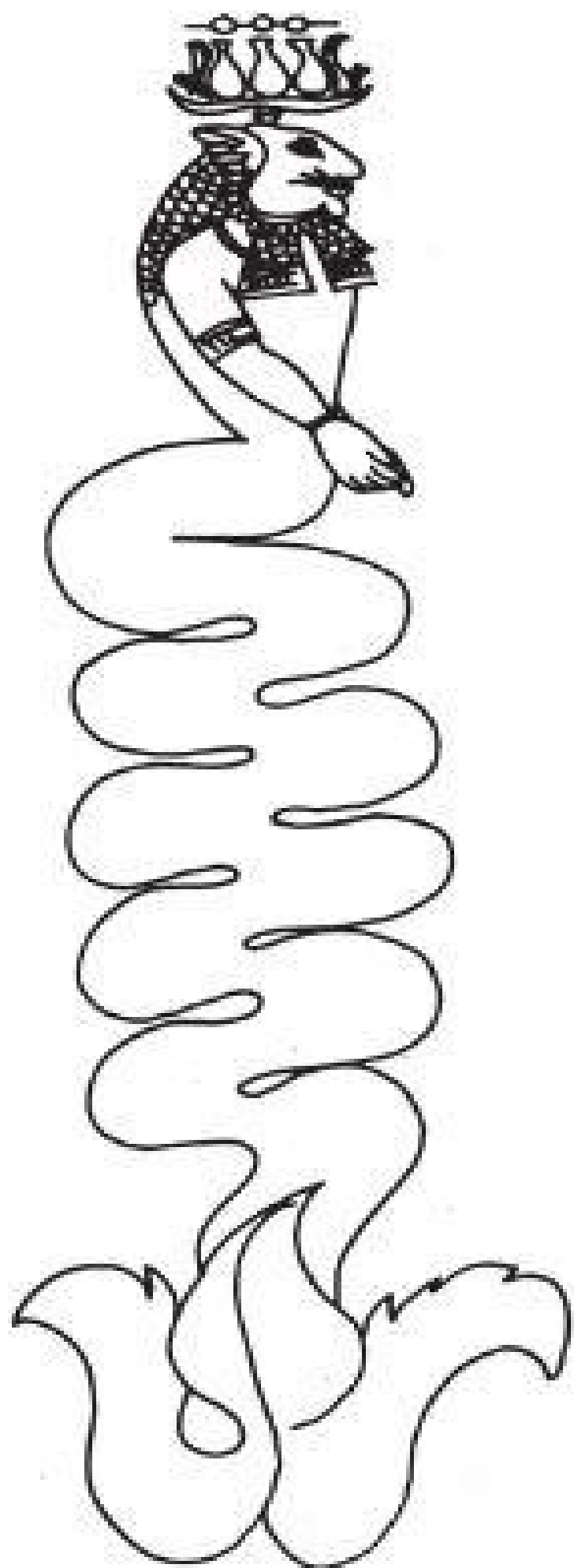
governou.

Netacamani e Amanitare devem ter sido grandes construtores. Há mais edifícios com os seus nomes do que com o de qualquer outro rei meroíta. Os dois restauraram o templo de Amon em Jebel Barcal, reconstruíram o santuário ao mesmo deus em Méroe e lhe ergueram outro prédio sagrado em Naga (ou Naqa). Seus nomes surgem várias vezes em Méroe, em Amara East e em Wad ben Naga. No Templo do Leão, em Naga, eles estão retratados, em multiplicado tamanho, logo nos dois pilonos da entrada, à egípcia, de perfil, a destruir os adversários. A rainha não se apresenta com a esbeltez que era o padrão de beleza entre as egípcias. Exuberante de formas e com amplíssimos quadris, tem atrás dela um leão que arremete contra um magote de inimigos. No pilono oposto, vê-se, por entre as pernas do rei, que avança, um leão a subjugar um ser humano e a abocanhar-lhe o rosto.

Nas paredes externas e internas do templo, rei, rainha e príncipe ressurgem várias vezes a adorar diferentes deuses. E num dos muros de dentro, mostra-se um relevo surpreendente, de todo apartado das convenções artísticas egípcias: um deus barbudo — seria Júpiter Sarapis?<sup>70</sup> —, de frente, a olhar para quem o vê. Seu desenho parece derivar de outra tradição: a greco-romana.

Não é a única divindade a somar-se, em Méroe, ao panteão egípcio. Muito mais importante é aquela a que o próprio templo — uma simples câmara com robustos pilonos nos dois lados de uma porta voltada para leste — é dedicado: Apedemeque. Ele se escava, na parede traseira: o corpo humano, quatro braços e três cabeças de leão, a do centro de frente e as outras duas de perfil, voltadas para lados opostos. E reaparece, no lado estreito de um dos pilonos, com uma só cabeça de leão, peito e braços humanos, sendo o resto do corpo uma serpente a emergir de uma grande flor.

Essas imagens e uma curiosa estatueta de homem com cabeça de elefante fizeram supor que até Méroe tivessem chegado influências da Índia. Isso não seria de espantar, pois, já então, eram intensas as atividades marítimas em todo o norte do oceano Índico, e as rotas frequentadas pelos navegadores estendiam-se pelo mar Vermelho. A pluralidade de cabeças e braços com que Apedemeque se manifesta na parede de trás do Templo do Leão não serviria, porém, de argumento,<sup>71</sup> pois esse tipo de representação só se impôs na Índia a partir do ano 500. A fonte seria outra, talvez a mesma para Méroe e para o subcontinente indiano.





Apedemeque era provavelmente uma divindade guerreira. Se aqui ele aparece tendo na mão direita o símbolo da vida, ali se mostra com arco e flecha e a segurar uma corda a que se amarra um prisioneiro. Só Amon devia disputar-lhe, na Butana, a condição de maior dos deuses. O leão era o seu símbolo e talvez, domado ainda pequeno, fosse mantido dentro do templo. É o que indica um relevo de outro santuário ao mesmo deus, em Mussauarat-es-Sofra, onde há um leão sentado, de coleira e trela.

Apedemeque protegeria os exércitos meroítas, os quais, embora não fossem — a crer-se no relato preconceituoso de Estrabão — adversários para os romanos, deviam ser temidos pelos vizinhos. Suas armas eram de ferro e seus efetivos, numerosos. De sua ferocidade e cobiça dão testemunho alguns baixos-relevos nas paredes dos templos. No que se tem por dedicado ao Sol, na cidade de Méroe, veem-se cativos atados pelos cotovelos aos tornozelos, mulheres, crianças e gado a serem conduzidos como saque e soldados meroítas a massacrar prisioneiros.

Numa inscultura em Jebel Queili, há uma fieira de cativos sob os pés do rei e outros a caírem ou a serem precipitados do alto de um penhasco. Xercarer parece receber uma penca de inimigos de um deus que tem por trás da cabeça o disco solar. Na outra mão, esse deus, de longos cabelos e a olhar de frente, segura um molho do que se supõe sejam espigas de sorgo. Se o desenho do soberano ainda guarda as convenções egípcias, o da divindade — talvez o Sol dos cultos sírios e persas — revela influências helenísticas.

Influências do Oriente romanizado surgem ainda mais claras num pequeno edifício fronteiro ao Templo do Leão, em Naga. Com suas colunas de capitéis folhudos, suas janelas em arco, suas linhas pesadas e fortemente alexandrinas, o prédio, a que se deu o nome de Quiosque, aparenta-se com vários outros existentes no Egito, sobretudo ao Quiosque de Trajano, na ilha de Filas.

O Quiosque de Naga difere profundamente das construções que lhe estão próximas e que guardam as linhas egípcias. Como, por exemplo, o Templo de Amon, cuja traça conduzia o devoto por uma avenida ladeada por carneiros de pedra e o levava, após transpor uma porta de pilonos, a atravessar uma série de salas até o sacrário onde se encontrava a imagem do deus.

No plano da arquitetura e da escultura sacras, os influxos de outros

estilos e o renascimento de formas nativas só acentuam a persistência dos modelos egípcios. Nessa área de atividade, o território meroíta continuou a ser uma província cultural do Egito. As próprias influências helenísticas, romanas, sírias, persas e — por que não? — indianas podem ter chegado ao Cuxe pela via egípcia. Eram corriqueiras em Alexandria.

O quadro repetiu-se em outros espaços política ou culturalmente coloniais. Não é distinto do que se observou nas regiões auríferas do Brasil, na segunda metade do século XVIII e nos primeiros anos do século XIX. A forma exterior e interior das igrejas de Ouro Preto, Mariana ou São João del-Rei não se aparta das formas do barroco e do rococó bracarenses. Na frontaria, os imaginosos recortes de pedra contrastam com o reboco liso e branco do resto da parede, tanto no norte de Portugal quanto em Minas Gerais. Os altares seguem as mesmas lições, e neles, as esculturas de santos. E as pinturas nos tetos podem ser mudadas através do Atlântico, sem que se note muita diferença. Esta residirá mais nas feições e nos trajes dos santos, nas paisagens, nas ornamentações derivadas de certas formas vegetais, na assimilação de motivos da terra e de outros, trazidos da Índia ou da China por mãos portuguesas, e muitas vezes já aportuguesados, do que no estilo e na técnica. Os querubins e santos mulatos das igrejas de Minas corresponderiam aos reis e rainhas meroítas de roupagens rebuscadas, cheias de bordados, franjas e borlas, reis e rainhas com colares de contas grandes, diademas, toucados, brincos, pulseiras, braceletes, anéis. Ao Quiosque de Naga correlacionar-se-ia a igrejinha de Nossa Senhora do Ó, em Sabará.

Desse quadro de projeção provinciana dos modelos da metrópole, o gênio de um artista, o Aleijadinho, recortou obras de extraordinária grandeza, e o talento de outros, como Manuel da Costa Ataíde, se impôs contra uma tradição repetitiva. Tão alta era a incendiada imaginação e tão profundo o sentimento do humano em Antônio Francisco Lisboa, que, diante de sua obra de arquiteto e de escultor, como que se apequenam as excelentes igrejas de Entre-Douro-e-Minho que estão na sua fonte. A culminância de um estilo foi alcançada na Colônia. Em Minas Gerais. E aqui termina a comparação com Méroe. Pois, se os templos, relevos e esculturas meroítas são interessantíssimos como documento — e como tal podem emocionar a nossa consciência histórica —, nenhum deles é capaz, como obra de arte, de nos comover ou deslumbrar. Pouco acrescentam ao patrimônio da beleza. Ao contrário do que sucedeu com as criações de Ifé, do Benim, dos senufos, dos lubas ou dos quiocos.

Há, porém, que qualificar. Julgamos ruínas. E não sabemos que impacto

nos causariam esses templos, esses palácios, essas pirâmides, quando revestidos de gesso branco e com pinturas em cores vivas.

Devia ser de alumbramento a primeira impressão de quem chegava à larga planura, emoldurada por colinas negras, onde se erguiam os templos e grandes edifícios brancos de Mussauarat-es-Sofra. É este o mais espetacular conjunto de ruínas de toda a Núbia, com suas numerosas colunas a revelarem enorme riqueza de formas decorativas. Há colunas marcadas de alto a baixo por estrias. Outras mostram leões esculpidos na base. Outras nascem de lótus. Outras exibem homens e deuses.

Não se localizaram, em Mussauarat-es-Sofra, bairros residenciais ou cemitério. Aquilo devia ser sobretudo a morada de deuses. Quando menos, centro de peregrinação. Cidade-templo.

No centro de tudo, está o chamado Grande Recinto. É um grupo de prédios e zonas muradas em torno de um templo erguido sobre uma plataforma. O templo era uma caixa retangular envolvida por uma colunata e depois por um muro. Fora dele há uma série de corredores e rampas a ligar grandes espaços cercados e áreas onde há outros templos, como o do Leão, em honra de Apedemeque, e um pequeno grupo de moradias, talvez reservadas a sacerdotes.

Apedemeque está por toda parte. E por toda parte há também elefantes — o que faz supor que um deus personificado por este animal ali se adorasse. Talvez os amplos espaços murados existentes em Mussauarat-es-Sofra se destinassem a abrigar elefantes, que seriam adestrados para fins cerimoniais e guerreiros.<sup>72</sup> As rampas os ajudariam a passar de um sítio a outro. E o enorme tanque ou hafir, com seus 305m de diâmetro e 6m de fundo, que recebia as águas pluviais das colinas, talvez desse de beber a uma manada desses animais.<sup>73</sup> Há outro hafir, bem menor, próximo ao Grande Recinto. E muitos hafires — que acumulavam água para a agricultura e o pastoreio — espalham-se pela Butana.

Da importância do elefante em Mussauarat-es-Sofra há vários sinais: entre eles, uma parede que se remata, originalissimamente, com a forma do paquiderme, e um muro com um friso de elefantes ajaezados, a tromba a sustentar a corda que prende pelo pescoço vários prisioneiros.

Talvez Mussauarat-es-Sofra tivesse começado a construir-se por volta do século V a.C. Talvez antes. O conjunto foi-se ampliando e modificando ao longo de numerosas gerações.

Também a cidade de Méroe teria sido ocupada durante muitos séculos. Suas ruínas revelam edifícios de diferentes épocas, muitos deles restaurados e reconstruídos várias vezes. O grosso das edificações e das

reformas parece ter-se dado nos dois últimos séculos antes de Cristo e nos primeiros cem anos de nossa época — já sob forte marca helenística e romana.

Só se escavou até agora uma reduzida parte da cidade. Sabe-se que havia uma área murada, onde habitariam o rei e a alta nobreza. Ali há vestígios de palácios, de grandes prédios públicos, de alguns templos e de uma vasta piscina. A muralha era de pedra; a maior parte dos prédios, de tijolo cru, embora vários apresentassem o exterior de tijolo cozido. A piscina — a que se deu o nome de Termas Romanas — estava revestida de tijolos e possuía um sistema complicado de canalização de águas. O rebordo do enquadramento do tanque apresentava figuras e medalhões de gesso, bem como bicas em forma de cabeça de leão. Ali encontrou-se uma estátua de gesso: um homem reclinado num leito, em atitude de observação e repouso. A escultura é tosca, mas trai, pela postura e o modelado, influência mediterrânica.

Junto ao muro oriental da cidadela, fica o grande templo de Amon. É quase tão grande quanto o de Jebel Barcal (que tem cerca de 153m de comprimento) e de planta parecida, de módulo egípcio — uma alongada sequência de pátios que ia terminar num grupo de salas e no sacrário. Foi construído de tijolos: os do exterior, cozidos; os de dentro, crus. Os pilonos, as colunas e as ombreiras das portas eram de arenito. No meio do primeiro grande pátio, cheio de colunas, que funcionava como átrio, havia um santuário de pedra, com os nomes de Netacamani e Amanitare gravados nas paredes.

Mais para leste, há duas extensas elevações, sob as quais estão enterrados os bairros onde moravam as pessoas comuns. Pode-se imaginar como seriam esses bairros, pelo que sabemos de outras concentrações urbanas cuxitas. As casas deviam acumular-se desordenadamente umas contra as outras, diferentes em tamanho, estilo e qualidade, entre apertados espaços que só a boa vontade chamaria de ruas, e que se curvavam, quebravam e interrompiam.

De tijolos, com um, dois ou três andares, alguns dos prédios eram solidamente construídos, com largos muros de tijolos a sustentar tetos, também de tijolos, em forma de abóbada. As residências vulgares tinham apenas dois grandes cômodos paralelos e de tamanho igual ou quase igual, e uma só porta. Eram iluminadas e arejadas por janelas estreitas e longas, que se rasgavam, no sentido horizontal, no alto da parede rebocada com cuidado e pintada de branco ou amarelo.

Outros prédios apresentavam paredes muito pouco espessas, frágeis,

raramente a prumo e que não podiam sustentar mais do que um teto de vigas de madeira e palha. E de madeira e palha seriam muitas das casas desses bairros, a revelarem diferenças de fortuna e classe.<sup>74</sup>

Ao norte da cidadela, ficava, erguido sobre um outro, mais antigo, o templo de Ísis, cuja entrada seria ladeada por duas estátuas grandes de um rei ou de um deus, toscas e pesadas, ainda a respirar as convenções egípcias: os braços colados ao longo do corpo, uma das pernas ligeiramente avançada em relação à outra.

Para sul e para leste, subiam os montes de escória e ganga, derivados do trabalho dos fornos de ferro. E ainda mais para oriente, talvez ligado por uma espécie de avenida processional ao templo de Amon, erguia-se o chamado templo do Sol. Era um espaço murado, com uma rampa que levava a uma plataforma, sobre a qual havia uma colunata a envolver um santuário retangular, com pavimentos e paredes recobertos por ladrilhos azuis. Veem-se restos de vários relevos. Desfiles de vitória. Reis com os pés sobre frisos de prisioneiros amarrados. Figuras a dançar. Bois. Um carro puxado por cavalos. Cartelas com o nome de Aquinidade. E uma estela, no terreiro exterior, de Aspelta. O templo pode ter sido construído no início do século VI a.C. e refeito no fim do primeiro século de nossa era.<sup>75</sup> O seu plano — uma só câmara cercada por colunas — tinha pouco de egípcio. Já se supôs que fosse de inspiração síria.<sup>76</sup> Seja como for, é esse o tipo de templo que vai predominar nas terras meroítas.

Entre a cidadela e o templo do Sol situam-se os cemitérios da gente comum. E além do templo do Sol, no sopé dos altos tabuleiros onde começa o deserto, levantam-se três grupos de pirâmides. Dois estão na base das elevações. O terceiro mostra-se mais afastado, para ocidente.

O grupo de pirâmides mais antigo fica na chamada necrópole do sul. Pouco se distinguem elas das de Nuri. As mais altas têm uns trinta metros de altura. São em degraus de blocos de arenito, a cobrirem um núcleo de cascalho. Na face oriental, há uma capela com pilonos. Nesse conjunto de pirâmides estão sepultados apenas três reis e seis rainhas, sendo os demais monumentos ocupados pela família real e pela nobreza.

Os demais soberanos meroítas inumaram-se nas pirâmides que formam a chamada necrópole do norte. Ali estão 38 soberanos e príncipes herdeiros. Essas pirâmides não se afastavam, de início, das receitas de Nuri. Em certo momento, porém, surgiu uma curiosa inovação. Embora tenham as pirâmides continuado a subir em pequenos degraus, estes passaram a ser interrompidos nas quinas por uma inclinação em rampa. Os cantos lisos como que emolduravam a escada que constituía cada face da pirâmide. Há

dez desses monumentos em Méroe e oito em Jebel Barcal — os últimos tidos como pertencentes a uma dinastia secessionista que teria reinado em Napata, nas décadas que precederam e começaram a nossa era.

Após dez sepultamentos em pirâmides desse tipo — e que tinham, ademais, três câmaras subterrâneas e capelas exteriores intensamente decoradas — regressou-se ao modelo em degraus simples e, posteriormente, ao de inclinação em rampa. Neste último caso, só um lado era de pedra; os outros, de tijolos.

Nos cemitérios destinados aos que não pertenciam à família real nem à alta nobreza, coincidiram por algum tempo duas espécies de tumba: uma, de acordo com o enterramento tradicional núbio, no qual o corpo era posto, deitado de lado, num leito de madeira; e outra, à egípcia, em que o morto, mumificado, era metido num caixão coberto por uma rede de contas, forma que acabou por generalizar-se.

Em sepultamentos do início do primeiro século de nossa era aparecem inesperadamente esqueletos no chão do túmulo. Voltara-se ao antigo costume de enterrar mulheres e servidores do morto, para o atenderem na outra vida. O número de vítimas era muito menor do que nas sepulturas de Querma. Seis por túmulo foi o máximo encontrado. E os sacrifícios de cachorros e de cavalos predominavam sobre os de seres humanos.

Nos sepulcros, antes dos continuados saqueios que sofreram, devia haver abundância de joias. As que se descobriram revelam alto nível de ourivesaria. Os desenhos são variadíssimos e requintados, as peças frequentemente combinando o ouro com pedras semipreciosas. Havia contas de vidro, fabricadas em Méroe. E amuletos de ouro, prata e faiança, com cabeças de carneiro, moscas, cauris, figas. Uma belíssima coleção de joias muito trabalhadas encontrava-se sobre o peito do cadáver de uma mulher, na mesma câmara de uma rainha do século I. Essa mulher seria possivelmente a aia que cuidava das joias da soberana. Tinha-as penduradas ao pescoço, num saco que se desfez.<sup>77</sup>

Os túmulos continham muitas oferendas: jarras de cerâmica e de metal, objetos importados e de fabrico nativo, vasos de prata, lucernas, estatuetas, campainhas, copos e taças de bronze. Numa das taças, achada em Karanog, há um belo friso em miniatura: em apenas 11cm de comprimento, mostra-se uma cena rural completa, com vários bovinos e meia dúzia de pessoas. Ali estão um touro, um bezerro a mamar na mãe, uma vaca a lamber a cria, outra, com um badalo ao pescoço, a voltar a cabeça para o homem que a ordenha, e um servo a oferecer a uma senhora, sentada à frente de uma cabana de palha, o leite recém-mungido.



A taça de Karanog é o produto de uma economia altamente urbanizada. Foi feita com cobre importado, com matéria-prima obtida através do comércio com outros povos, por artesão que vivia na cidade. Numa daquelas cidades que não eram apenas centros administrativos e religiosos, mas sobretudo portos caravaneiros, empórios, lugares onde se fundiam o ferro e outros metais, onde se trabalhava o ouro, se tecia o algodão, se modelava a cerâmica, se faziam cestos, se curtia o couro, se compunham joias, se fabricavam móveis e objetos de madeira, se manufaturavam armas, instrumentos de música (tambores, harpas, flautas) e os mais variados utensílios para a agricultura e para a vida diária.

A maior dessas cidades era Méroe. Quase tão grande quanto Méroe era Naga. E também muito extensa, Dangeil. No norte, havia Faras. Vinha depois Argos, onde se encontraram duas enormes estátuas de granito — dois colossos, de pé, na postura egípcia. E Kawa, centro religioso desde o Novo Império. E Napata, nas proximidades de Jebel Barcal. E Wad ben Naga, com enorme palácio em dois andares, talvez uma residência real. E, nos confins do sul, a Senar meroíta, que até hoje não se descobriu, mas deve esconder-se perto do antiquíssimo cemitério, na cidade que lhe mantém o nome. E além dessas, muitas outras, e muitíssimas vilas, viletas, aldeias e aldeotas. A população era altamente urbanizada.

Havia, é certo, pastores nômades ou seminômades, a exercer a transumância entre a estepe e o vale do rio. Mas o grosso do povo, que retirava o sustento da agricultura, praticada ao longo do Nilo e nos uedes da Butana, vivia em aldeotas. Em casas de tijolos e teto plano ou em palhoças de base redonda. Os templos e a nobreza deviam possuir grandes tratos de terra, que mandavam cultivar. A regra devia ser, contudo, a pequena exploração comunitária, familiar ou grupal, em que se combinavam a agricultura e a criação de gado. Junto às roças, mantinham-se vacas, ovelhas, cabras, jumentos e cavalos. E mesmo entre os agricultores sedentários devia haver um culto do boi, como indicam os relevos nas sepulturas reais, os vasos de bronze e a cerâmica.

Cultivava-se o sorgo durra, resistente ao calor e à seca, podendo afastar-se da área irrigada e ganhar a estepe. E também a lentilha, o pepino, o melão, a tâmara, o algodão.

Deste último, Plínio<sup>78</sup> diz que era conhecido no Sudão no século I. Algumas centenas de anos antes, portanto, de difundir-se no Egito, que talvez o tenha desprezado por usar o linho. Há quem recue o tempo ainda mais e pense que já se plantava, fiava e tecia o algodão em Méroe desde antes do século IV a.C.<sup>79</sup> Arkell<sup>80</sup> sugeriu que a Núbia tivesse recebido o

algodão da Índia. Quem sabe se não veio do sul da Arábia? O seu cultivo pode também se ter desenvolvido de modo independente no sudoeste da Etiópia ou ao longo da costa índica da África, a partir de uma espécie silvestre.<sup>81</sup> Um ancestral selvagem do algodão cresce nas orlas do Saara e do Kalahari, mas se ignora se chegou a ser domesticado no continente africano. Quando Colombo desembarcou na América, os índios já conheciam e trabalhavam o algodão, ainda que de tipo diverso do asiático e do africano — o que mostra a dificuldade de estabelecer-se uma só origem para esta fibra têxtil. Na América, o algodão parece ser tão antigo quanto na Índia: está presente em Huaca Prieta, no Peru, na mesma época que em Mohenjo-Daro — no terceiro milênio a.C.<sup>82</sup>

No início de nossa era, expandiu-se a superfície agrícola da Núbia, graças à saquia, nora ou roda pérsica. Este aparelho, inventado possivelmente na Mesopotâmia e introduzido no vale do Nilo no século II a.C., permitiu que se levantasse a água do rio a alturas muito superiores às conseguidas pelo xadufe e em quantidade muito maior. O xadufe é acionado por um homem; a roda pérsica, por um boi.

A nora consta basicamente de três grandes rodas. A primeira, denteada e horizontal, move-se em torno de um eixo fixo, fincado no solo. Dela sai uma haste, a que se junte o animal. Os dentes dessa grande roda horizontal ligam-se ao denteado de uma outra, muito menor, vertical. Desta prolonga-se um eixo, que se move com ela e tem, na outra ponta, a terceira roda, a maior de todas, que gira a prumo no espaço, rente à ribanceira. Pelo anel exterior desta última roda passam duas cordas compridas, entre as quais vão amarrados numerosos alcatruzes. Quando o animal é posto a marchar, a primeira roda gira e, ao girar, por força da conexão entre os aros denteados, faz mover as outras duas, nas pontas do eixo horizontal. Uma após outra, as caçambas mergulham na água, enchem-se de líquido, sobem e, ao chegar ao alto da roda, o despejam numa espécie de cocho, de onde passa para os canais de rega.

A difusão da nora permitiu que se irrigassem as terras das margens altas do Nilo. E provocou, a partir do século I a.C., mas sobretudo no decorrer do século II de nossa era, a reocupação humana da Baixa Núbia.

No espaço de algumas poucas gerações, a Núbia Inferior ultrapassaria em população e riqueza os territórios do sul. De pronto, uma fieira de vilarejos despontou ao longo do Nilo. Seus habitantes — cuja devoção por Ísis, a deusa da fertilidade, que se adorava logo ali, em Filas, era maior do que os desvelos por Amon ou por Apedemeque — mercadejavam intensamente com o Dodecaschenos, como provam os milhares de objetos

romanos e egípcios encontrados em suas necrópoles. O que forneciam aos vizinhos nortistas não eram provavelmente os produtos exóticos e de luxo que constituíam grande parte das cargas que saíam de Méroe. A Baixa Núbia ficava longe dos lugares de onde se recolhiam esses produtos. O que tinha em abundância para exportar eram alimentos. E de alimentos precisavam os estabelecimentos militares romanos e as instalações minerais do Dodecaschenos. A região entre a Primeira Catarata e Maharraca era má, do ponto de vista agrícola, e as guarnições e os colonos romanos tinham de ser em grande parte abastecidos com alimentos do Egito. Do Egito e das terras que lhe ficavam imediatamente ao sul.<sup>83</sup>

Esse comércio talvez escapasse ao monopólio ou ao controle dos reis de Méroe. No sul, apesar do provável surgimento de uma classe mercantil forte, as transações comerciais deviam passar, em algum momento, necessariamente, pelas mãos do rei e de seus prepostos. O comércio a distância de artigos de luxo seria apanágio do soberano e em seu nome feito. Já os negócios de alimentos que se processavam nos confins do norte não atraíam os cuidados do poder central. Ficaram nas mãos de empresários privados. E a ação do estado, naquela área, restrita, ao que parece, à preservação da soberania.

São escassos ali, com efeito, os monumentos e as inscrições reais. O poder meroíta só se faz visível em algumas cidades fortificadas, com funções administrativas ou militares: Faras, Qasr Ibrim, Jebel Adda e Karanog. Destruídas, reconstruídas e alteradas ao longo do tempo — e hoje, à exceção de Qasr Ibrim, completamente submersas pelas águas do lago Nasser —, é quase impossível redesenhá-las como seriam na época meroíta. Qasr Ibrim talvez já fosse ocupada desde o terceiro milênio a.C.<sup>84</sup> Taraca, no século VII a.C., ali construiu um templo. E era uma cidade-fortaleza antes da invasão de Petrônio, pois Estrabão menciona expressamente Premnis, o seu nome romano, como sendo uma cidadela sobre um monte rochoso. Tanto Qasr Ibrim quanto Jebel Adda situavam-se em altos promontórios a dominar o rio, com grandes muros e bastiões de pedra e tijolo. Faras, também amuralhada, ficava em terras bem mais baixas, ao lado do Nilo. Quanto a Karanog, não foi uma cidade fortificada. Protegia as suas casas um maciço castelo de tijolos, com três andares, invulgar se comparado a outras edificações meroítas, exceto pelas paredes lisas e pintadas de branco das suas salas e pelas abóbadas de tijolos que as cobrem.

Nessas cidades morariam os altos funcionários que representavam o rei de Méroe. Um rei que vivia longe e que talvez pouco soubesse daquelas

terras. Onde mantinha, porém, exércitos e um representante pessoal, um governador ou vice-rei, que se pode ter tornado, com o tempo, um cargo hereditário. A distância da corte o deve ter feito quase independente, no território que, em nome do rei, dirigia. Um território próspero. Aberto a inovações, como o provam o cultivo da uva e a produção do vinho. Com uma população bem distribuída na linha do rio, em vilarejos com alguns prédios de uso público, um templete e o espaço do mercado ou do caravançarâ, onde exerciam não só as gentes da terra, mas também estrangeiros, sobretudo gregos e egípcios.

Nessas vilotas, havia casas maiores e menores; mais bem construídas e mais toscas; algumas separadas de suas vizinhas, a revelarem diferenças sociais e de riqueza, que em parte corresponderiam a distintos papéis econômicos. Entre os altos funcionários do rei, que pertenciam à nobreza, e o felâ, havia toda uma gama de situações intermediárias: o grande, o médio e o pequeno comerciante, o sacerdote, o agricultor independente, o soldado, o publicano, o transportador de mercadorias em barcos, cáfilas ou tropas de burros, o mezinheiro, o artesão de vária espécie.

Os bem instalados na vida calçavam alpercatas e se vestiam de linho importado do Egito ou de panos de algodão tecidos localmente, panos em geral de cor branca, com bordados azuis ou verdes. Os demais andavam descalços e pouco mais cobriam de couro que suas vergonhas. Todos se adornavam com colares, pulseiras, braçadeiras, tornozeleiras. De contas de vidro, de concha, de quartzo, de ágata, de cornalina, feitas na terra ou vindas de longe. Os nobres e os ricos enjoiavam-se de ouro e pedrarias.

O recheio das casas era relativamente simples: o fogão, a cama — uma estrutura de madeira encimada por tiras de couro ou cordas —, potes de barro, cestos, peneiras, mós, enxadas e outros utensílios de ferro (faca, pinças, tesouras, buris, enxós, pregos, arames), bem como objetos importados, de bronze e prata (lucernas, vasos, cântaros, cálices, campainhas, copos, tigelas), de vidro (vasos, garrafas, frascos), de faiança e de madeira (pequenas caixas, algumas de cedro-do-líbano, com incrustações de marfim). De madeira, muitas vezes com guarnições de bronze e prata, eram as cadeiras de espaldar e os bancos desmontáveis, mas talvez neles só se sentassem os reis e a alta nobreza.

Havia cerâmica em abundância. Feita no Egito e importada por seu valor próprio. Quase todas as ânforas de lá chegavam, no entanto, como recipientes de vinho e, vazias de seu conteúdo original, eram reaproveitadas até se partirem — o que não significa que fosse a produção local de barros insuficiente. Era enorme, diversificada e esteticamente rica.

As tradições núbias persistiram em vasos de base geralmente arredondada, na maioria negros, às vezes com uma barra vermelha polida ou ornados com desenhos incisos, que podiam ser preenchidos com pigmento branco ou encarnado. Alguns poucos tinham decoração pintada. Moldados à mão pelas mulheres, esses vasos mostram uma extraordinária fidelidade aos estilos núbios. Continuaram a ser feitos ao longo do tempo, paralelamente aos que os homens produziam, em muito maior quantidade e com formas e decoração variadíssimas, na roda do oleiro.

Ignora-se quando a Núbia acolheu a roda do oleiro. E nada se sabe a respeito de uma cerâmica diferente, que surge, acabada e perfeita, moldada no torno, com o reerguimento da Núbia Inferior. Suas formas são derivadas das que prevaleciam no mundo mediterrânico. Em vez, porém, de serem os vasos inteiramente vermelhos, lisos, sem desenhos, como os romanos, estão cobertos por uma decoração elegante, delicada e imaginativa, que retrata, em muitos casos, a flora e a fauna com que convivia o oleiro.

Alguns vasos pequenos possuem a parede tão delgada que são conhecidos como “cerâmica de casca de ovo”. Neles se pintam, em vermelho e preto sobre fundo creme ou ocre amarelado, ou — o que é menos frequente — em branco e preto sobre fundo encarnado, motivos egípcios, como o ankh (ou símbolo da vida), o lótus e o uraeus, trevos, gavinhas, triângulos e losangos, rãs, crocodilos, cobras, galinhas-d’angola, girafas — muitas vezes com excepcional finura e sensibilidade.

Se perdem em delicadeza, os vasos maiores, de paredes mais grossas, ganham em ousadia e verdade artística. Em alguns deles, sente-se a soltura do pintor, bem-humorado ou lírico, a reproduzir a face humana, cenas da vida diária, movimentos dos animais. No ombro de um jarro bojudo, um homem de tanga e cabelo pixaim morre sob o leão que o derrubou.

Esta cerâmica feita quase em série, mas bem-feita, é a melhor herança de beleza da gente meroíta. Alguns de seus exemplares são de qualidade extraordinária, como forma, como rigor e invenção decorativa, como superfície luminosa.

Ao que parece, a produção de louça pintada concentrava-se na Núbia Inferior. E tudo aponta para uma expansão tardia, coincidente com o crepúsculo econômico e político do sul do estado meroíta.

A decadência da Butana não parece ter tido repercussões imediatas sobre a Baixa Núbia, cuja vida se encontrava mais vinculada à do Dodecaschenos que ao sul. É mesmo provável que, na Núbia Inferior e em outras partes do que se poderia chamar de território meroíta, o poder começasse a se fragmentar, com os governadores locais a assumirem crescente

autonomia e independência.

Os túmulos reais de Méroe vão decrescendo de tamanho. Para o fim, algumas pirâmides não ultrapassam em altura as simples casas rurais. As derradeiras são de tijolos, sem revestimento de pedra, com apenas sete metros de lado. Em muitas delas não constam sequer os nomes dos reis que abrigam.

O último soberano de que se tem notícia precisa é Tequerideamani. Um grafito demótico em Filas refere-se à embaixada que ele mandou ao templo de Ísis, no terceiro ano do imperador Triboniano Galo, ou seja, em 253. Noutra inscrição, o filho de Tequerideamani, Abratoi, conta que foi a Filas, em nome do pai, em 260. Depois, o silêncio de quatro túmulos reais que se acreditam posteriores ao de Tequerideamani.

A sequência de mais de mil anos de reis, iniciada por Cáchita, parece ter-se interrompido no decorrer da primeira metade do século IV. O início da decadência do sul pode ser, no entanto, mais antigo de duzentos anos. Abusos na ocupação humana — o volume exagerado de rebanhos, o corte intensivo e indiscriminado de árvores para alimentar os fornos de fundição, o multissecular uso da rega — deterioraram de modo irreparável o meio ambiente. O comércio a distância declinara, e era ele que fazia a fortuna e a força dos monarcas. O Egito empobrecera e, conseqüentemente, o seu mercado se contraía. As rotas que cortavam o deserto tornaram-se inseguras desde o momento em que as tribos nômades receberam o camelo e, graças à enorme mobilidade que este lhes dava, passaram a viver das armas e da pilhagem. Como se tudo isso não bastasse, um novo reino poderoso, Axum, expandia-se nas altas montanhas a sudeste de Méroe, e seus mercadores iam buscar além do Nilo o marfim, as peles, as plumas de avestruz, o ouro, o ébano, que exportavam por um porto que se ia fazendo o mais importante do mar Roxo: Adúlis.

A competição entre os dois poderes deve ter acabado em guerra. A.H. Sayce encontrou em Méroe um bloco de basalto com uma inscrição muito fragmentária, em grego, na qual se comemora a tomada da cidade pelo rei dos axumitas e dos himiaritas, a quem os habitantes da terra se teriam submetido.<sup>85</sup> Essa inscrição talvez seja a elegia definitiva, o epicédio de Méroe. A menos que tenha a cidade recobrado um pouco as forças, após a partida dos axumitas, para ceder depois aos ataques dos povos nômades — os blêmios, a nordeste, e os nobas, a oeste. Ou para deixar-se esvair no empobrecimento.

As tropas de Axum voltariam, porém, às terras que tinham sido de Méroe. Pelo menos, uma vez. Ezana, um rei axumita, afirma, numa estela,<sup>86</sup>



ter invadido o reino de Casu (Cuxe?), destruído suas cidades e seus ídolos, seus estoques e suas plantações de cereais e de algodão, e arrebatado o que encontrara em bronze, ferro ou cobre. E em gado, abundantíssimo: de 10.500 bovinos e mais de cinquenta mil ovelhas foi o butim. Ezana não se refere em qualquer momento à gente de Casu como inimiga, mas, sim, aos nobas. Estes talvez se tivessem apoderado de boa parte da Butana, que podia já se encontrar desde algum tempo submetida a Axum. Com efeito, na estela, Ezana se diz rei de Casu; não afirma que conquistou o Cuxe, mas que fez a guerra para reprimir uma revolta. Uma revolta noba.

Se os nobas haviam dominado a Butana, os blêmios atormentavam a Baixa Núbia.

Os prováveis antepassados dos bejas viviam nas estepes das montanhas do mar Vermelho, separadas do vale do Nilo por estreita faixa de deserto. Com sua camelaria, eles atacavam regularmente as cidades egípcias do Dodecaschenos e também alguns vilarejos da Núbia meroíta. Acabaram por tornar-se senhores das minas de ouro e de esmeraldas, que constituíam a razão de ser da ocupação romana. E tamanhas eram suas tropelias, que Roma apelou para outros nômades, os nobatas, que viviam a oeste do Nilo — talvez os mesmos nobas, ou seus aparentados —, e os encarregou de proteger a fronteira sul do Egito. Esta passou a situar-se, em 297, na Primeira Catarata.

O abandono do Dodecaschenos por Roma não podia deixar de afetar a economia da Baixa Núbia. O mercado para produtos agrícolas foi decrescendo com a retirada dos colonos romanos e egípcios de uma terra onde aumentava a insegurança. Os blêmios cortaram as ligações entre o Egito e a Núbia Inferior. E esta, isolada, entrou em marasmo e lenta decadência.

A.J. Arkell,<sup>87</sup> que acreditava no fim violento da cidade e do reino de Méroe, sugeriu haver a família real meroíta fugido para o ocidente. Ela se teria abrigado no Darfur, ali continuado a governar e dali difundido pela África as ideias do estado e da realeza sagrada, bem como a técnica de fundir o ferro. Há no Darfur lendas que recordariam esse movimento. E a ele se referiria uma das versões do mito de Quisra,<sup>v</sup> segundo a qual teria sangue meroíta a leva de homens que cruzou, sob o comando de um rei-mágico, as terras mirradas entre o Nilo e o Chade, para fundar os estados hauçás, bornus e baribas e chegar até o Iorubo.<sup>88</sup>

Certa semelhança de estrutura e instituições políticas e de regras e rituais a envolverem a pessoa do soberano, em reinos disseminados pela faixa sudanesa e pelas regiões elevadas da África Índica, fez nascer a ideia

de derivarem eles de uma fonte comum. A tese popularizou-se graças a um texto que se poderia, por sua concisão, engenho e clareza, chamar de clássico: as páginas que Roland Oliver e J.D. Fage dedicaram ao assunto em *A Short History of Africa*.<sup>89</sup>

No Bilad al-Sudan, na região dos Grandes Lagos e em muitos outros pontos da África existem sociedades hierarquicamente organizadas em torno de um rei que é um deus, descende dos deuses ou possui atributos divinos e, como tal, está separado dos demais viventes. Ele não deve mostrar-se aos súditos, ou só de raro em raro, à noite ou em ocasiões especiais: vive recluso num palácio e julga e dá audiências oculto por um biombo ou uma cortina. Não deve ser visto a comer ou a beber. Controla a posse e o uso da terra. Domina as chuvas. Determina a época do cultivo e a da colheita. Dele depende a fertilidade do solo, dos animais e das mulheres, a saúde e o bem-estar do povo, a bondade do clima e da natureza. Não deve adoecer, perder o vigor ou tornar-se velho; por isso lhe é dada morte ritual, por estrangulamento ou veneno, uma vez que seu sangue não pode ser vertido. Guardam-se as unhas e os cabelos que lhe são cortados, para acompanharem-no no túmulo. E para o túmulo vai com as mulheres e os principais servidores. Ninguém a ele se compara: é único. O seu povo tem muitos deuses, mas um só rei — como precisou Elias Canetti.<sup>90</sup>

Ao seu redor há toda uma nobreza, com títulos que correspondem às tarefas que têm no cuidar do rei e no manejo do reino. Um dos mais importantes lugares da corte é reservado à rainha-mãe ou à rainha-irmã, a chefe feminina da família real. Toda a administração pública subordina-se ao soberano e todos os funcionários civis e militares dele diretamente dependem. O comércio externo é monopólio do monarca.

O que se tem chamado de realeza sagrada possui um desenho pré-cristão e pré-islâmico. Teria de ter começado a difundir-se pela África antes do fim do século VI, que é quando o cristianismo se impõe no Nilo. A época ajusta-se ao fim de Méroe e à teoria de Arkell. A partir do Nilo, grupos com armas de ferro e, em muitos casos, a cavalo, foram-se impondo a comunidades agrícolas, como aristocracia dirigente. E criando vários Estados com idêntico molde.

Talvez tenha sido assim, como propõe Arkell, como parece recordar a lenda, como descrevem Oliver e Fage. Talvez os soberanos e nobres meroítas e seus descendentes tenham feito a longa viagem e constituído uma casta de senhores estrangeiros entre populações autóctones, como tantas vezes sucedeu na África. Mas talvez tudo isso não passe de construção fantasiosa do menino aventureiro que temos dentro de nós, ou

de retorno involuntário à visão tingida de racismo que fazia, no fim do século XIX e na primeira metade do século XX, com que se procurasse fora da África negra — na Atlântida, na Grécia, na Fenícia, na Etrúria, no Iêmen — a origem dos estados e das culturas africanas. Era essa a visão de um C.G. Seligman,<sup>91</sup> para quem a monarquia divina se originara no Egito e os estados sudaneses haviam sido criados por camitas ou hamitas, por serem os negros incapazes de fazê-lo.

A tese segundo a qual a África recebeu de fugitivos meroítas a realeza sagrada, o método da cera perdida, o ferro, certos ritos funerários e tanta coisa mais ligar-se-ia a exageros do difusionismo, do tipo de W.J. Perry e de Elliot Smith, que tinham toda a civilização como derivada do Egito, e a um desdobramento da doutrina da “raça dinástica”,<sup>92</sup> para a qual também os egípcios deviam sua cultura a um grupo de invasores, vindos da Mesopotâmia, com o equipamento e as técnicas que permitiram a ocupação do vale do Nilo e o estado centralizado.

Os próprios Roland Oliver e J.D. Fage retificaram, mais tarde, o modo de pensar e apresentaram argumentos contra a hipótese de Arkell. Um lembra que as civilizações tendem a se propagar quando estão no auge e não quando em declínio.<sup>93</sup> A influência de Méroe seria muito maior durante sua fase de poder e riqueza, quando comerciava com o Delta e com os meridionais, quando era o nó de encontro entre o mar Vermelho e o Darfur, do que depois de decadente ou destruído, em sua diáspora. Quando era forte, seus caçadores e guerreiros deviam embrenhar-se para o sul e para o oeste, a fim de obter elefantes, prear escravos ou arrebataram o gado a outros povos. Então, alguns deles poderiam ter-se instalado como chefes entre gente estranha. Não se encontraram, porém, indícios de que assim tenha sido. A arqueologia não recolheu restos meroítas a ocidente do Nilo. Os edifícios de tijolos vermelhos de Jebel Marra e Ain Farah, no Darfur, e a cerâmica pintada que Arkell apresentava em favor de sua hipótese são muito posteriores: pertencem ao período da Núbia cristã. O mais provável é que as ideias e as práticas de Méroe se tenham transmitido lentamente, através dos caravaneiros, dos nômades, de todos aqueles que com o Nilo tinham contatos.<sup>94</sup>

A ausência de vestígios arqueológicos meroítas longe do vale do Nilo já levou a que se considerasse a Núbia como, culturalmente, uma rua sem saída,<sup>95</sup> em vez de um corredor ou de um canal de contato entre o Mediterrâneo e o interior da África. Méroe teria tido, assim, pequeníssima influência, se alguma, sobre o resto do continente. O seu diálogo com o Egito e, em menor grau, com outras nações da Antiguidade, se teria

esgotado no vale do Nilo, sem repercussões ou ressonâncias sobre os povos vizinhos. Vai-se, assim, de um extremo — o de tudo atribuir a Méroe — a outro: o de considerar Méroe uma civilização fechada em si mesma, cujos contatos com os que lhe eram confinantes se reduziam a ações armadas para pilhar bens e capturar escravos. Esse retrato não se coaduna, entretanto, com o de um país que tinha no comércio sua grande fonte de riqueza e que fornecia ao Egito e embarcava no mar Vermelho produtos exóticos e de luxo que deixara de ter dentro de suas fronteiras.

O silêncio da arqueologia não é, aliás, argumento definitivo. Ainda que grupos de meroítas se tivessem espalhado pela savana sudanesa até além da curva do Níger e por todo o canto instalado seus chefes como reis divinos, dificilmente levariam consigo senão aspectos fragmentários da cultura de Cuxe. Num bando de algumas dezenas de famílias, composto em sua maioria de nobres e fâmulos de palácio, é improvável que houvesse pessoas capazes de insculpir a pedra ou altear uma parede de tijolos, de moldar o cobre, de costurar os arreios de um cavalo, de amassar e cozer o barro, de até mesmo — quem sabe? — ordenhar uma vaca. Vive-se dentro de uma cultura, mas nenhum grupo reduzido de indivíduos lhe domina todos os ofícios, técnicas, gostos, gestos, tradições, conceitos, rituais. Da bagagem desses emigrantes meroítas, poderia constar o fundir do ferro — talvez um ofício próximo aos reis. O resto seria formado por crenças religiosas, costumes políticos, ritos sociais, hábitos familiares, ideias e gestos que nem sempre deixam traços no solo.

J.D. Fage<sup>96</sup> avança ainda mais na refutação de si próprio. Lembra que não se sabe perfeitamente como seria a realeza sagrada no Egito. Ao esqueleto que se deduziu dos monumentos e dos textos egípcios — e estes últimos são frequentemente crípticos, não havendo nenhum que apresente uma descrição clara das instituições faraônicas — acrescentaram-se “carne e sangue” retirados das observações de viajantes e etnógrafos entre povos da África. Por analogia, imaginou-se que, no Egito faraônico, as coisas se passavam mais ou menos como os viajantes árabes viram em Gana ou como os europeus presenciaram no Benim ou em Uganda. A imagem que temos da monarquia divina no Egito estaria, assim, contaminada pelo que sabemos de sistemas que dela seriam hipoteticamente sucessores.

É possível, porém — diz Fage —, que a realeza, tal como se desenvolveu no Cuxe, em vez de ser inspirada na do Egito, fosse um desenvolvimento de práticas tradicionais locais, que sofreram posteriormente o influxo das formas e dos ritos egípcios. Mais: talvez a ideia do rei divino fosse comum a grande parte da África agrícola. O descendente daquele que primeiro

ocupou a terra estaria investido de especiais condições para regular o seu uso e propiciar a sua fertilidade. Dessa noção pode ter evoluído, pouco a pouco, a do chefe com atributos sobrenaturais, que tomou no Egito — dadas as condições do Delta e do baixo Nilo, que exigiam, para seu melhor aproveitamento, um controle social muito forte e estrito — as formas absolutas e complexas da monarquia faraônica.<sup>97</sup> Méroe teria, assim, usado roupagens egípcias semelhantes ao modelo que já possuía. E, como em Méroe — e talvez a partir de Méroe —, muitos dos traços desse vestido se foram impondo, lentamente, talvez de modo imperceptível e indireto, sobre um molde que era, na sua essência, em grande parte da África, comum a todos.

Aqui, um outro autor, Peter Garlake,<sup>98</sup> nos recorda que o conceito de monarquia divina é uma abstração, construída com elementos retirados de diferentes áreas e distintos períodos. Seus componentes encontram-se combinados em numerosas organizações de poder, numa vasta extensão de espaço, mas de forma diferente. Existe mais como ideal ou modelo do que completo, com todos os seus elementos, num só estado africano. Já se lembrou, aliás, que o próprio termo “realeza” é ambíguo e vago, e que se torna ainda mais vago quando a ele se acrescenta o adjetivo “divino”.<sup>99</sup> Há muitos tipos de reis e muitos tipos de reis divinos, desde o rete dos xiluques,<sup>w</sup> com todos os atavios e regalias de um soberano, mas sem autoridade, até o poderoso obá do Benim, passando por monarcas que são deuses, ou encarnações de um deus, ou descendentes de deuses, ou companheiros dos deuses, ou interlocutores privilegiados dos deuses, ou que têm com as divindades outras e ainda mais complexas e indefiníveis relações.

A civilização do Egito “era o produto do solo africano” — afirmava Gaston Maspero.<sup>100</sup> “Era basicamente uma cultura africana, com intrusões de cultura asiática” — houve quem insistisse.<sup>101</sup> Pode-se não concordar completamente com afirmação tão categórica, pois o Egito foi uma região de convergência, onde se combinaram Mediterrâneo, Ásia e África. Uma esquina do mundo. Mas — é bom não esquecer — uma esquina que fica na África.

Antes de influenciar o resto do continente, o Egito foi dele legatário. E a antigas formas culturais africanas deveria certos padrões de comportamento, certas crenças, certas instituições, certos rituais, certas características de sua arte. O ca, ou força vital dos egípcios, nasceria da mesma concepção do mundo que o axé iorubano. Assim como o ar de eternidade que possuem os rostos impassíveis da maioria das estátuas do

Egito e do resto da África.

Apesar do bloqueio do deserto e do Sudd, tanto o Egito quanto Méroe devem ter irradiado valores que criaram, receberam, trocaram e aperfeiçoaram. E o fizeram não porque o desejassem, mas pela própria extensão enorme de suas histórias. No caso de Méroe, nem sequer há sinais de que tenha exercido ação expansionista fora do vale do Nilo. Combateu muitos vizinhos, mas não parece ter procurado ampliar seus territórios à custa dos nômades do deserto ou das gentes que viviam no Cordofã e no Darfur. Assim, à imagem de um grupo de homens a cavalo, armados com lanças de ponta de ferro, a se impor como senhores sobre as tribos agrícolas da savana sudanesa e a transmitir-lhes os costumes e as técnicas da pátria de onde haviam sido expulsos, contrapõe-se, como predominante, uma outra: a da filtragem, num processo de doação, devolução e escambo, de certos aspectos da cultura meroíta para os povos contíguos e deles para outros mais distantes. Desse processo moroso e complexo não se excluem a conquista nem a colonização, mas seus principais agentes teriam sido o comércio, o convívio e o contágio.

A partir de Méroe, o conhecimento do ferro pode ter-se disseminado por boa parte da África. Mas isto não sucedeu com o da nora; e nem sequer com o da roda. Alguma influência meroíta talvez se tenha feito sentir em Axum e no Sidama. Sabe-se que parcelas de sua herança preservaram-se nos principados balanas e nos reinos cristãos da Núbia. O que não se sabe — e talvez nunca se conseguirá saber — é se, por exemplo, veio do Egito, através de Méroe, o gesto do Omucama de Bunioro, a atirar setas para os quatro pontos cardeais, a fim de prostrar as nações da Terra.





## Nok

Ao acelerar-se, no segundo milênio antes de nossa era, o ressecar do Saara, as populações que o habitavam foram-se lentamente deslocando na direção das margens do que viria a ser o grande deserto, ou se refugiaram em certas áreas onde o verdor persistia, como as montanhas e os vales alimentados pelos uedes que delas provinham. Era assim no Tibesti, no Tassili des Ajjer, no Hoggar, no Fezzan, no Air e no Adrar mauritano. Com o agravamento do clima e o uso excessivo das regiões de refúgio, foram elas se deteriorando. O corte sistemático de árvores para lenha, as coivaras, o pastar e o pisoteio continuado de rebanhos cujo número continuamente aumentava — tudo contribuiu para que, ao longo do tempo, se reduzissem as zonas de abrigo, até que se restringiram a certos recantos de incessante umidade, como os oásis.

O êxodo das populações saarianas foi lento e inconstante — só perceptível da distância dos séculos. Quando a maior parte do Saara já era estepe árida, é provável que tenha havido migrações súbitas e dramáticas, durante estiagens particularmente duras ou prolongadas. Bandos de homens, mulheres e crianças, após dois ou três anos sem chuvas ou de precipitações mal distribuídas, viam-se obrigados a percorrer grandes distâncias, em busca de pastos para os rebanhos ou de restos de cerrado onde se ocultasse a caça. Supõe-se que alguns grupos, fugidos da seca, tenham, passado esta, retornado às terras de origem, de onde novamente emigrariam os seus filhos. Pois o ressecar do Saara fez-se progressivamente, em vaivéns, oscilando as fronteiras do deserto da mesma forma que avançam e recuam, em nosso tempo, os limites do Sael.

À medida que se reduzia a umidade nas terras e que se retraíam os lagos e se enxugavam os rios, os animais escasseavam, as pastagens decaíam, a pesca deixava de oferecer sustento seguro e estável. Caçadores, pastores e pescadores caminhavam, no desenrolar das gerações, para o sul e para o norte, atrás dos animais selvagens, das grandes manchas de relva e de águas mais piscosas. Tornavam-se, ao mesmo tempo, mais receptivos às

novas técnicas agrícolas, que começavam a difundir-se, ou a desenvolver-se, em toda a grande faixa ao sul do Saara.

No caminho para o norte, os saarianos cedo esbarraram com os berberes, que desciam da costa mediterrânica na direção do deserto. Os dois grupos se miscigenaram e confundiram.

Os saarianos que se voltaram para o sul do deserto instalaram-se na ampla savana sudanesa, desde o Senegal até a República do Sudão. Ali, especialmente entre a curva do Níger e o médio Senegal e ao redor do lago Chade, o cultivo do sorgo e a abundância de pescado devem ter favorecido o crescimento da população.

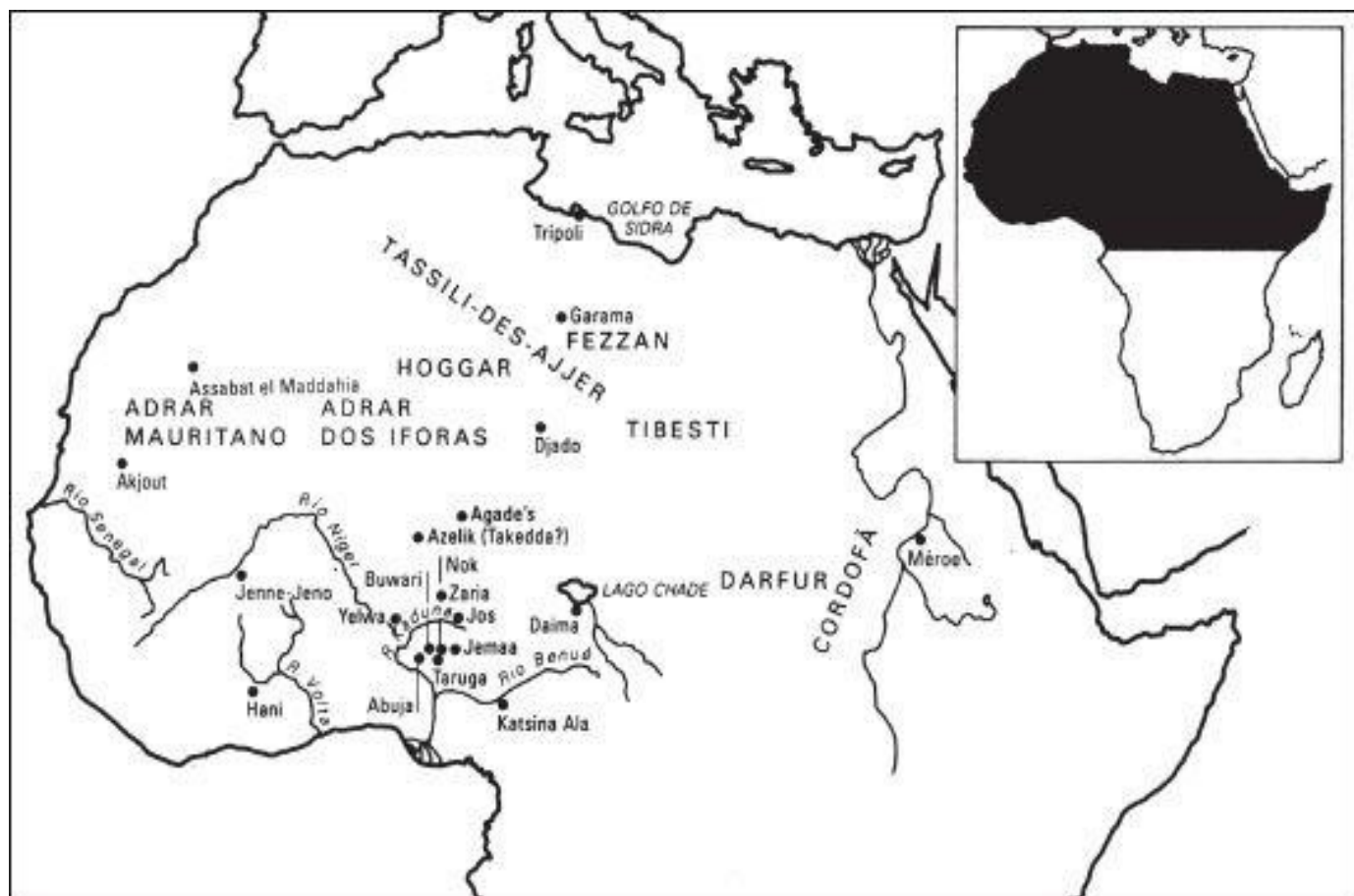
Algumas coletividades começaram a descer o Níger e o Benué, a instalar-se em suas margens ou não muito longe de suas águas. Formaram pequenas aldeias, com roçados ou gado. Nelas, polia-se com habilidade a pedra, moldava-se e cozia-se o barro e provavelmente se esculpia a madeira. A produção de alimentos era bastante para permitir razoável divisão do trabalho e o surgimento embrionário de organizações políticas.

O número dos homens continuou a crescer. Mas, ao contrário do Nilo, onde a área fértil ou fertilizável se achava restrita às margens do rio, nas grandes extensões adjacentes ao Níger abundavam os terrenos ferazes, para leste, para oeste, para o norte e para o sul. Os excedentes populacionais foram-se espalhando, a multiplicar os núcleos agrícolas pelas terras afora. O Níger não estava, em sua maior parte, limitado pelos desertos, mas por amplíssimos campos arborizados, que não opunham obstáculos à ocupação humana e favoreciam a fragmentação das comunidades, quando estas ultrapassavam o número de pessoas que as terras ao redor podiam alimentar. Ou quando, no seio do vilarejo, surgia um conflito entre grupos rivais.

Pouco a pouco, os homens que viviam nas savanas ao sul do Saara foram acrescentando a bagagem trazida das culturas aquática e pastoril. Aperfeiçoaram o cultivo da terra e domesticaram novos vegetais. Melhoraram os utensílios de trabalho. Tornaram mais sólidas as casas. A cerâmica evoluiu e se enriqueceu até chegar à escultura em barro cozido. E, uns cinco ou seis séculos antes de nossa era, o ferro começou a incorporar-se aos materiais com que lidavam.

Na década de 1930, descobriu-se, numa mina de estanho, na cidadezinha de Nok, no planalto de Jos, na Nigéria, uma pequena cabeça de macaco em terracota. Em 1943 ou 1944, outra escultura de barro, com características semelhantes à anterior, foi encontrada num vilarejo próximo, Jemaa. Tratava-se de uma cabeça humana, de testa ampla — como se o cabelo

tivesse sido raspado até quase a metade do crânio —, sobrancelhas marcadas, olhos em forma de meia esfera, com a pupila perfurada, orelhas apenas sugeridas, lábios grossos, o superior, arregaçado, quase a tocar as narinas, a boca aberta, antecipando um grito. A expressão da face é tensa e alerta, entre assombro, dor e medo.



A cultura Nok e o início da metalurgia na África Ocidental

Bernard Fagg foi o primeiro a estudar essas peças<sup>1</sup> — e descobriram-se depois centenas delas, desencavadas de uma vasta área que se estende desde Kagara, a noroeste, bem acima do rio Kaduna, até Katsina Ala, a sudeste, abaixo do Benué, numa faixa de uns quinhentos quilômetros de extensão e de 160km de largura. A maior parte dos achados tem-se verificado no planalto de Jos, mas é possível que o território coberto pelo que se chama cultura de Nok abranja toda a região que vai do encontro dos rios Níger e Benué até quase o lago Chade.

A fatura das terracotas, mesmo a das encontradas nos contextos mais antigos, revela o domínio de uma técnica complexa. Eram obtidas em elevada temperatura, ao contrário da cerâmica de uso doméstico — bem

mais tosca, por sinal, nos mesmos depósitos — e talvez em covas, que funcionariam como fornos, ainda que delas não haja sinais,<sup>2</sup> uma vez que seria extremamente difícil cozer essas estátuas de barro em fogo aberto, nos grandes tamanhos e no grau de dureza que apresentam.

Não iniciariam, assim, uma tradição. Corresponderiam ao classicismo de uma cultura, situada entre cerca de 900 a.C. e os séculos II ou III de nossa era, numa região de antiquíssima ocupação humana e na qual lentamente se foram derramando novas migrações. Datariam, com efeito, de antes de 39000 a.C. carvões encontrados em Nok, em associação com artefatos acheulenses.<sup>3</sup>

Já se chamou a atenção para a possibilidade de que existam terracotas mais antigas e com características semelhantes fora da área em que se recuperaram as esculturas de Nok. E aventou-se a hipótese de que estas tenham sido precedidas por imagens em argila crua ou em madeira,<sup>4</sup> das quais não sobraram vestígios, dada a rapidez com que se deterioram ambos os materiais, sobretudo nos trópicos.

Frank Willett<sup>5</sup> argumenta em favor de resultarem as terracotas de Nok de uma longa tradição de escultura em madeira. Enquanto a escultura de barro se faz por adição, o processo de trabalhar a madeira é exatamente o contrário: retira-se do bloco o que se necessita para chegar-se à forma nele pressentida ou sonhada. Com o barro não ocorre o que se passa com a madeira: esta delimita a futura forma, sempre que se usem, é claro, peças inteiriças. Daí que as imagens em lenho tendam ao cilindro e ao cubo. Ora, muitas terracotas de Nok revelam formas básicas que seriam de esperar-se se fossem peças de madeira. Willett menciona o tratamento dado a pormenores na feitura do rosto, como a barba e a boca a se projetarem em bloco, linhas incisivas a marcarem os dentes e a borda dos lábios.

As esculturas de Nok variariam em tamanho, desde os 9cm de altura até pouco mais de 1,20m. Já se acharam, com efeito, uma cabeça com 36cm de altura e um fragmento de cerâmica com cerca de 8cm de largura, representando a metade de um olho. As meras dimensões das figuras são suficientes para atestar o domínio que os artistas de Nok tinham sobre o barro e o seu cozimento.

Os corpos das terracotas eram moldados de modo simplificado, quando não grosseiro. Simples cilindros, nos quais braços e pernas eram apenas sugeridos, sob fieiras de contas marcadas no barro. Há exceções, como a delicada figura de homem, com apenas 10,6cm de altura, resgatada em Bwari: de joelhos, os pezinhos unidos, uma das mãos sobre a coxa esquerda, a outra posta atrás da cabeça, está coberta de colares, braceletes,

pulseiras, a cintura envolvida por uma larga faixa de miçangas.

Dava-se toda a ênfase à cabeça. Era trabalhada com inventiva e rigor, oscilando entre o naturalismo e a abstração. Cilíndricas, esféricas ou cônicas, revelam excepcional sentido do que há de imprevisto e dramático nas feições humanas. Cada rosto é, por assim dizer, individualizado. Até as cabeças mais estilizadas ficam à beira do retrato. Como se cada figura traduzisse a visão emocionada de um ser humano vivo.



Correia do Museu Nacional, Lagos (Nigéria). Foto de André Vaz

Terracota. Kafin Kura, Nok, c. 500 a.C.-c. 200 d.C. 36cm de altura

A tentação do realismo revela-se em certo gosto por reproduzir deformidades físicas. E, num caso, o de pequenina cabeça, de arcos ciliares salientes e olhos fundos, de bochechas cheias e lábios em bico, a soprar, parece que o artista captou, com perfeição, um tocador de píforo ou de trompa a fazer a sua música.

Mesmo quando se aproximavam do realismo, os escultores de Nok não fugiam de certas matrizes. Os olhos, arregalados e atentos, tinham a pupila

perfurada. A pálpebra superior era um traço reto horizontal, ou ligeiramente encurvado. A inferior, um arco, ou o vértice de um triângulo muito aberto. A sobrancelha, marcada em relevo, completava geralmente o círculo de que o olho era um segmento. Uma saliência desenhava o contorno das pálpebras, tal como ainda hoje se observa na escultura em madeira dos iorubás. E não só as pupilas dos olhos eram marcadas por um furo através do barro; também as narinas, a boca e os ouvidos. As orelhas, aliás, pareciam não encontrar bem o seu lugar na cabeça esculpida: colocam-se algumas vezes muito abaixo ou muito atrás de seu sítio normal.

O modelo apresenta variações regionais. Distingue-se o estilo de Jemaa do de Abuja, e estes, do de Katsina Ala.<sup>6</sup>

De todos, o mais naturalista, com proporções que se aproximam das do modelo humano, é o de Jemaa, ao qual pertencem a terracota ali descoberta em 1943 ou 1944, e outra peça famosa, e belíssima, a cabeça em tamanho natural, achada em 1954, em Kafin Kura. Ambas encontram-se no Museu de Lagos. A última contém todas as convenções da arte Nok. Mas estas só fazem ressaltar a vida do rosto, a sua intensa humanidade. Com os olhos em triângulo, o fuste nasal estreito, achatando-se na ponta, para dar lugar a narinas largas, a boca aberta, de lábios salientes a sobressair da face, vacila-se entre considerá-la um estilizado retrato ou o fruto de certa busca de uma face humana ideal, não alterável pelo passar do tempo nem pela fugacidade das emoções. O penteado que ostenta — uma série de coques, cheios e bem armados — indica o refinamento a que haviam chegado os homens e as mulheres de Nok. Seus cabelos se arranjavam em formas variadíssimas e extremamente elaboradas. Tinham o gosto das barbas e dos bigodes. E a paixão dos enfeites. E isto se reflete também nos dois outros estilos, o de Abuja e o de Katsina Ala.

Distinguem o estilo de Katsina Ala as cabeças em cilindros muito alongados, com a haste do nariz marcada e forte, desde a testa até a expansão das ventas, e a boca de lábios grandes e cheios.

O de Abuja caracteriza-se pela face como que achatada, ou raspada. De perfil, quase não se notam as saliências do nariz e dos lábios. De frente, as feições são, em geral, pouco marcadas. Predominam o penteado e os ornatos.

Pode dizer-se que a gente de Nok vestia-se de contas. Veem-se, em algumas terracotas, encachos que deviam ser feitos de couro e miçangas. Ou simplesmente de fieiras de contas. Numerosos eram os colares a lhes descerem do pescoço, e as argolas e as pulseiras a lhes encherem os braços. Uma escultura está envolta até os pés pelo que pode ser um pano ou uma



pele; outra usa um capuz, que se prolonga nas costas até abaixo da cintura. Ambas são exceções. A regra é que se cubram de contas.

Nas escavações, toparam-se contas de quartzo e estanho em abundância. O quartzo era trabalhado em forma de cilindros, com a ajuda de sulcos abertos em pedras muito duras. Cortava-se o cilindro em pequeninos e furavam-se as contas assim obtidas com um instrumento de ferro.<sup>7</sup>

Pois os homens de Nok conheciam o ferro. Desde a metade do primeiro milênio antes de Cristo. É o que nos dizem os testes realizados, pelos métodos de radiocarbono, com elementos recolhidos de escavações na área coberta pela chamada cultura de Nok, escavações nas quais se encontraram terracotas associadas a utensílios de ferro, a restos de fornos, a pedaços de tubos pelos quais os foles sopravam o ar para dentro das fornalhas, e a escória de minério. Dentre as primeiras datas obtidas, as mais antigas, referentes a achados em Taruga, um vilarejo a sudeste de Abuja, situavam-se no século III a.C.<sup>8</sup> Investigações posteriores ampliaram para o século V<sup>9</sup> e para o século VI a.C., ou mesmo para os séculos VII ou VIII a.C.,<sup>10</sup> a antiguidade do trabalho do ferro e da escultura em barro cozido que o acompanha.

Para fundir o ferro, empregavam um pequeno forno de poço raso. Faziam no chão um buraco arredondado, com pouco mais de meio metro de circunferência e outro tanto de profundidade. Prolongavam para cima a cavidade com um muro cilíndrico de barro, em cuja base abriam os orifícios para os tubos dos foles.<sup>11</sup> Com o ferro obtido, produziam lâminas, pontas para lanças e flechas, argolas para braços, pulsos e tornozelos.

Nos depósitos correspondentes à cultura de Nok, localizaram-se também machado e objetos de pedra. Julgou-se, por isto, que se estava diante de uma cultura de transição entre o Neolítico e a Idade do Ferro. Mais recentemente, porém, em decorrência de escavações que puseram à luz locais onde os vestígios do uso do ferro não se misturam com machados de pedra nem com micrólitos, passou-se a acreditar pertencerem os utensílios líticos a estratos de ocupação mais antiga do que aqueles em que se moldaram as estátuas de barro cozido. É possível também que persistissem, como arcaísmos, certas técnicas de trabalho na pedra em plena época dos metais, à qual corresponderia a fase de mais intensa criação da gente a que ligamos o nome de Nok.

Muito se discute sobre como teriam tido acesso à fundição do ferro. Alguns<sup>12</sup> supõem que possam tê-la novamente inventado, mesmo sem o conhecimento prévio das técnicas metalúrgicas mais simples do cobre e do bronze. Contavam, para isso, com um fator favorável: a abundância de

minério de ferro a céu aberto, nas terras lateríticas da região, um minério que não necessitava, para fundir-se, das altas temperaturas exigidas pela hematita ou outros minérios de rocha dura do Oriente Médio. Podia ser, assim, trabalhado em fossas semelhantes às utilizadas para o cozimento da cerâmica, pelo menos para obter-se o metal impuro que alguns ferreiros africanos produzem pelos seus métodos tradicionais. Não se encontraram, porém, até agora, provas de que a cerâmica tivesse sido cozida em fornos ou covas, na Nigéria, antes de Nok.<sup>13</sup> Nem mesmo em Nok.

Outros querem crer que Nok tenha recebido de Méroe o uso do ferro. Este lhe teria chegado pelas rotas que, passando pelo Cordofã e o Darfur, iriam do Nilo ao lago Chade, ou até, mais a noroeste, a grande curva do Níger. Haveria, porém, que conciliar as datas mais antigas do ferro em Méroe com as de Taruga. Em Méroe, embora se fundisse o ferro, em diminuta escala, desde os séculos VI ou VII a.C., esse trabalho só se tornou mais frequente após o IV a.C. Seria, portanto, contemporâneo da metalurgia de Nok. E necessitaríamos recuar bastante o seu início no tempo para permitir que a técnica percorresse as amplas estepes e savanas entre o Nilo e o planalto de Jos. Sobretudo porque, na fase inicial, o fabrico do ferro devia ser uma atividade esotérica. Tal como sucedera entre os hititas, um segredo bem guardado. Restos da tradição de mistério sobreviveram, aliás, por toda a África, onde o ferreiro ou forjador goza de situação de prestígio — o mani, ou rei do Congo, era membro da fechada corporação que trabalhava o ferro —, se confunde muitas vezes com o médico-feiticeiro, ou é, por temido e desprezado, posto, como entre os fulas, abaixo dos servos e escravos.

Uma terceira corrente advoga para o ferro de Nok origem norte-africana. Os fenícios, que começaram a instalar-se na costa mediterrânica da África nos séculos XII ou XI a.C., teriam transmitido as técnicas da fundição do ferro aos berberes. Elas teriam descido o deserto, na direção do sul, pelos roteiros que ligavam o golfo de Sidra ao Fezzan ou ao Tassili des Ajjers, e destes ao Hoggar e ao Adrar dos Iforas, e dali à grande curva do Níger; ou do Hoggar ao Air, e do Air às savanas do norte da Nigéria; ou do Fezzan a Djado e ao Tibesti. Ou teriam vindo pelas sendas que unem o Marrocos ao Adrar mauritano, e este ao delta interior do Níger. Por caminhos onde os oásis e os poços d'água eram mais frequentes, graças aos maciços montanhosos.

Nessas várias rotas do deserto, acumula-se mais de meio milhar de desenhos rupestres de carros puxados por cavalos. Carros simples: sobre o eixo das duas rodas, uma pequena plataforma triangular presa a uma haste

a cuja ponta se atrelavam dois cavalos. Estes geralmente se apresentam, na tradição miceniana,<sup>14</sup> em galope estendido (os membros posteriores e anteriores na distensão máxima, e os cascos sem tocarem a terra), a simular velocidade e voo.

Indicam essas figuras que os homens que as fizeram usavam carros puxados por cavalos ou os viam ser utilizados por outros. Os desenhos nem sempre balizariam caminhos — uma vez que se encontraram imagens de carros em lugares inacessíveis a eles e até mesmo a burros ou camelos<sup>15</sup> —, nem indicariam rotas completas a vincularem as duas grandes praias do deserto. As vias frequentadas seriam bem mais curtas, fracções dos grandes roteiros que hoje traçamos sobre o mapa, e uniriam comunidades sedentárias ou semisedentárias,<sup>16</sup> que viviam nos oásis, junto aos leitos dos uedes e nas elevações onde o ressecamento era menor.

Com efeito, nada demonstra se terem realizado, na Antiguidade, por essas zonas menos difíceis que outras do deserto, viagens sistemáticas de comércio desde os litorais mediterrânicos até as savanas do Sudão ocidental. E muito menos com carros puxados por cavalos.

Esses veículos, que se difundiram pelo norte da África a partir da metade do segundo milênio a.C., eram extremamente frágeis. Não suportavam mais do que uma só pessoa — e é com uma só pessoa que eles figuram nos desenhos rupestres. Deviam partir-se com facilidade, sobretudo ao rodar sobre os chãos difíceis do Saara. Os cavalos que os puxavam — dois quase sempre, tendo sido encontradas, no Fezzan, incisões de veículos com quatro cavalos,<sup>17</sup> as quais confirmariam a afirmação de Heródoto<sup>18</sup> de que a gente daquela região ensinou aos gregos como atrelar quatro animais numa carroça de quatro rodas — não tinham condições físicas para atravessar o deserto. Necessitavam de muita água e de muita forragem. Sem ferraduras, as patas do animal feriam-se facilmente e não suportavam longas distâncias. Além disso, o sistema de atrelagem, com o varal preso a uma coleira móvel no pescoço, ao dificultar-lhes a respiração, limitava o percurso que os cavalos podiam fazer sem revezamento e repouso, até mesmo na sombra e em boas estradas.

Os carros que se desenhavam nas rochas do Saara seriam utilizados na guerra, na preia de escravos, na caça, como símbolo de status e em corridas desportivas — o que explicaria a frequência com que são representados os animais em galope estendido. Não podiam esses carros aguentar senão carga muito pequena. E os cavalos, por escassos e difíceis de manter, certamente gozavam de um prestígio que os afastava do uso no transporte de mercadorias.<sup>19</sup>

Não obstante, certos desenhos mais toscos e mais destruídos pela ação do tempo, existentes nas rotas entre o Marrocos e a Mauritânia, já foram lidos como carroças de carga,<sup>20</sup> puxadas por cavalos e bois, fazendo supor que a troca de sal do deserto por cobre mauritano ou pelo ouro do Sudão ocidental fosse praticada no primeiro milênio antes de nossa era. Mas, como diria Fernão Lopes, também “aqui desvairam alguns autores”: há os que pensam que Cartago se abastecia de ouro de Uângara; os que julgam que o metal amarelo só chegava ao Mediterrâneo, vindo da África Ocidental, de raro em raro; e os que sustentam que não houve, antes da difusão do camelo, comércio algum de ouro entre as duas margens do Saara Ocidental.<sup>21</sup>

As carroças de carga, se existiram, fariam somente viagens curtas. Um pouco mais longe podiam ir os bois de fardo, capazes de ficar sem beber por três, quatro, cinco, ou até mesmo — quem sabe? — oito dias.<sup>22</sup> E os asnos, ainda mais resistentes à falta d’água do que os bois, e mais sóbrios, e mais frugazes, e mais duros. Seria temerário, porém, arriscar-se, deserto adentro, com uma tropa de jegues.

Na Antiguidade, as ligações diretas entre os litorais do Saara foram feitos incomuns, de se contarem pelos dedos no fluir das gerações. Por isso, ganharam espaço na memória e nos livros. Heródoto,<sup>23</sup> por exemplo, conta a história de cinco jovens nasamonianos que resolveram, por aventura, explorar o deserto. Munidos de água e alimentos, saíram de suas terras, junto ao golfo de Sidra, e viajaram muitos dias, para sudoeste, até que encontraram algumas árvores. Colhiam frutos, quando foram atacados por negros baixinhos, que os levaram, por território alagadiço, até uma cidade ao lado de um rio que corria de oeste para leste. No rio — seria o Níger? — havia crocodilos.

O Saara só passou a ser atravessado regularmente depois que o camelo, nos primeiros séculos de nossa era, se tornou habitual entre os nômades do deserto. Veloz, capaz de ficar sem água durante dez a quinze dias, com cascos esparramados que não sofrem a areia fofa nem o chão de pedra dos desertos, resistente às grandes viagens, apto a suportar cargas de 150 a 200kg, o dromedário daria às tribos do Saara a possibilidade de fazer o comércio de uma de suas margens à outra e de controlar militarmente os oásis, os poços, as ralas pastagens e as sendas das caravanas.

O mais provável é que, antes da disseminação do camelo, as aproximações entre o Mediterrâneo e os povos do Sael se realizassem indiretamente, através dos habitantes do deserto, entre os quais avultavam os garamantes.

Esses garamantes viviam no Fezzan, no Saara central, ao sul de Trípoli. Viviam num vale estreito — uma fileira de oásis. Ali praticavam a agricultura e o pastoreio. E, cedo, devem ter-se organizado, com núcleo na cidade de Garama (a atual Germa), num estado que, compreendendo tribos sedentárias e nômades, acabaria por dominar todo o Fezzan e por fazer tributários os povos vizinhos.

Heródoto, que visitou a África do Norte por volta de 450 a.C., diz que os garamantes perseguiam, em carros puxados por quatro cavalos, os velozes “etíopes trogloditas”.<sup>24</sup> De suas palavras e de certos desenhos rupestres com guerreiros de túnica dórica e pluma líbica na cabeça, a dar combate, do alto de carros, a homens a pé caracteristicamente negros, inferiu-se que os garamantes seriam berberes ou mestiçados,<sup>25</sup> e talvez os ascendentes dos atuais tuaregues.<sup>26</sup>

Deviam ser fortes nas armas. Tácito<sup>27</sup> os tinha por invencíveis. Não o eram: o romano Cornélio Balbo os derrotou em 19 a.C., e Valério Festo, definitivamente, em 69. Tornaram-se, então, um estado cliente de Roma.

Bons comerciantes, controlavam o tráfico de carbúnculos, uma pedra tida em alto apreço e que não se sabe ao certo qual seja. Suspeita-se que corresponda a uma espécie de calcedônia. O carbúnculo era o mais famoso item das trocas dos garamantes com Cartago e com Roma, embora também lhes fornecessem almíscar, ovos e plumas de avestruz, peles, marfim, animais selvagens para os jogos do circo e escravos. Alguns creem que também ouro.

Não há indícios de que fossem buscar esses produtos no Bilad al-Sudan. Nem de que tenham estendido a autoridade até o sul do deserto. Os bens do Sael e da savana chegavam-lhes, possivelmente, após passar de mão em mão, de grupo em grupo, pelas populações dos oásis e pelas tribos nômades que percorriam as áreas menos ressequidas do Saara. Nesse processo de continuadas trocas, em que cada grupo aprendeu a manter sob controle o trânsito de estranhos pelo território que tinha por seu, filtraram-se através do deserto novas técnicas e novas armas, cujas vantagens não passariam despercebidas a povos sob contínua ameaça de escaramuça e guerra — armas de cobre e de ferro.

Raymond Mauny<sup>28</sup> foi dos primeiros a propor ter havido no Saara ocidental uma Idade do Cobre. A arqueologia confirmou-lhe as suspeitas e as da sr<sup>a</sup> B. Crova, que, em 1912, encontrara, na Mauritânia, uma machadinha e uma ponta de flecha daquele metal. Em 1968, Nicole Lambert, ao escavar uma gruta onde se abrigavam morcegos, em Guelb-Moghrein, próximo a Akjoujt e à rota que, vindo do delta interior do Níger e



passando pelo Adrar mauritano, leva ao Marrocos, viu-se no que era uma galeria de mina de cobre. Os achados que lá fez foram datados do século V a.C. Posteriormente, em outro sítio perto de Akjoujt, Lemdena, ela encontrou vestígios de mineração e fundição de cobre, entre os quais fragmentos de um forno e tubos de fole (tuyères).<sup>29</sup>

Pesquisas ulteriores aprofundaram no tempo o conhecimento do cobre no sul do Saara. Há sinais de que era fundido, em Guelb-Moghrein, desde o século VIII a.C.<sup>30</sup> E aventou-se a hipótese de que o mineral fosse trabalhado em Agadés e Azelik (quicá a Takedda de Ibn Batuta, famosa pelas minas de cobre), já dois mil anos antes de nossa era, embora ainda não se procedesse à redução do minério.<sup>31</sup> A escória ali recolhida revelou-se, porém, solo vitrificado e levantaram-se dúvidas sobre o que se acreditava serem fornos cilíndricos.<sup>32</sup> Só por volta do século IX a.C. são mais claras as evidências do trabalho do cobre na região de Azelik<sup>33</sup> e, uns cem anos mais tarde, em vários pontos nas proximidades de Agadés. Reaquecia-se e martelava-se o cobre, para se fazerem pequenos pinos, lâminas e pontas de flecha. Que se exportavam. Do mesmo modo, talvez, que o minério de cobre, qual sucedia em Akjoujt.<sup>34</sup>

Na Mauritânia, o cobre continha alta proporção de ferro — descartado como ganga. Mas que pode ter sido trabalhado. E o foi, parece, em Assabat el Maddahia, a trezentos quilômetros a nordeste de Akjoujt, por volta de 500 a.C.<sup>35</sup> São da mesma época sinais de que o ferro era produzido no Air.<sup>36</sup> E de um forno em Do Dimmi obteve-se uma data do século VII a.C.,<sup>37</sup> a atestar como era antiga a fusão do ferro ao sudoeste do Saara. Os dados corroborariam a tese de que ali se conheceu desde cedo a metalurgia do cobre, mas não indicam que tenha antecipado a do ferro, nem que haja esta se desenvolvido a partir daquela.<sup>38</sup>

Sabe-se pouco, portanto, sobre os inícios do trabalho do ferro ao sul do Saara. E este pouco não permite que se descarte uma só das hipóteses que alimentam o assunto. Entre elas, a de que, muito embora tenha recebido do Mediterrâneo ou da Ásia o conhecimento do ferro, a África subsaariana tenha criado e desenvolvido uma tecnologia autônoma, distinta da eurasiática.<sup>39</sup>

Como quer que tenha sido — o ponto de interrogação continua enorme —, o ferro alterou substancialmente as vidas dos que passaram a conhecê-lo. Tornou-se mais fácil, com machados de ferro, derrubar as matas; com enxadas de ferro, revolver o solo; com a foice de ferro, ceifar o sorgo. Os instrumentos de caça e pesca fizeram-se melhores. Esfolavam-se com maior facilidade os animais. Abriam-se nos troncos das árvores as grandes



canoas. E, com as armas de ferro, aumentaram o poder de destruição dos guerreiros e o poder de centralização de seus chefes.

Ekpo Eyo<sup>40</sup> indaga se não se deveria à vantagem concedida pelas armas de ferro a certa gente de Nok a uniformidade da escultura em barro e do estilo de vida por ela revelada, numa tão ampla área geográfica. E, ao insinuar que talvez houvesse, nessa ampla área, algum tipo de unidade política ou religiosa, pergunta quem seriam as personagens que as terracotas de Nok buscaram retratar. Heróis míticos? Ancestrais? Reis? Chefes de linhagens? Indicariam, cobertos de adornos e de contas, que a sociedade já atingira elevado grau de hierarquização?

São perguntas sem resposta. Quando muito, pode-se conjecturar que os responsáveis pela cerâmica de Nok viviam em aldeias de casas de taipa, e que suas aldeias eram centros de comunidades agrícolas. Cultivavam o sorgo, o milhete, o inhame, o dendê, a abóbora estriada, o elimi ou ako. Esta oleaginosa, o dendê e a abóbora estriada são plantas características do sul da Nigéria, mas se acredita que a região onde se desenvolveu a cultura de Nok fosse então bem mais úmida e mais arborizada do que atualmente. De qualquer forma, a abóbora está representada em terracotas, e das escavações se retiraram nozes de dendê e sementes de elimi. Um fragmento de cerâmica parece ser parte de uma vaca. E uma estatueta de barro mostra uma mulher com uma cesta de ovos.<sup>41</sup> Quanto ao comércio, se os vilarejos da gente de Nok ficavam longe de qualquer das rotas transaarianas conhecidas, não se pode apartar a possibilidade de que intermediassem nas trocas entre a floresta e a savana.

Há toda uma história por revelar-se nos amplos espaços que rodeiam a região coberta pela cultura de Nok. Seus coetâneos e vizinhos na geografia começam a ser descobertos, em Yelwa, em Kagogi, em Daima, em Zária. Em Yelwa, trabalhava-se o ferro no século II de nossa era<sup>42</sup> e se faziam terracotas com a pupila perfurada, tal qual em Nok, nisto se esgotando as semelhanças. Em Hani, na atual República de Gana, o ferro era fundido pela mesma época.<sup>43</sup> Em Rim, em Burquina Faso, pelo menos cem anos antes.<sup>44</sup> Em Jenné-Jeno, na República do Mali, desde 250 a.C.<sup>45</sup> Talvez algum dia venhamos a conhecer os que, no escoar do tempo, permitiram, com seus legados, a existência de Nok, bem como aqueles que lhe deram seguimento. Quem sabe se não foi de Nok que o ferro se expandiu para boa parte do leste e para o sul da África?<sup>46</sup>

Nada faz supor que tenha a arte de Nok desaparecido subitamente, no fim do século II de nossa era. Até agora, no entanto, não se encontraram terracotas mais recentes. Talvez porque os azares das escavações não nos

tenham feito topar nenhuma delas. Talvez porque os artistas de Nok tenham mudado de meio de expressão e regressado à madeira. Não há esquecer: a duração dos restos de cerâmica é praticamente infinita, mas o barro cozido é, no uso diário, matéria frágil. O contrário se passa com a madeira: corrompe-se com facilidade, ao longo dos anos, e só o constante cuidado faz com que sobreviva aos séculos; no correr da vida de um homem, é, porém, mais durável e de mais cômodo, fácil e descuidado manejo.

Contra essa tese trabalha a hipótese de que a cerâmica dos dacacaris — habitantes atuais da mesma área de Nok e que, como seus vizinhos, as nações tive, jal, ham e numana, preservam os penteados das estátuas de barro desenterradas do planalto de Jos — derive diretamente daquela antiga cultura.<sup>47</sup> E uma outra: a de que tenha havido, com a deterioração do ambiente e o abaixamento na direção do sul da linha da floresta, um deslocar equivalente dos povos que, como os de Nok, estavam habituados a viver em campos cobertos, em zona de transição entre a savana e a mata. Eles teriam vindo estabelecer-se onde hoje vivem os igalas, os nupes e os grupos setentrionais dos iorubás e dos ibos.<sup>48</sup>

Têm-se, aliás, estabelecido conexões entre a arte de Nok e a arte da fase clássica de Ifé, que se situava, no Iorubo, entre a savana e a floresta. Segundo Frank Willett, a escultura de Ifé defluiria da de Nok, ou as duas teriam antepassado comum.<sup>49</sup> E argumenta: tanto Nok quanto Ifé produziram terracotas quase do tamanho natural do homem; ambas tratavam de maneira semelhante, muito simplificada, troncos, braços e pernas; numa e noutra, o cabelo aparece em anéis; suas figuras ostentam grande quantidade de contas e os arranjos dos colares são muito parecidos; os artistas daquela e dessa mostravam enorme interesse pelas deformidades e pelas doenças; e, se o naturalismo de Ifé não encontra correspondência na reprodução do rosto humano em Nok, nesta os animais eram figurados com extremo realismo — elefantes, cobras e até mesmo carrapatos.

São débeis e vagos esses traços de aproximação estilística entre Nok e Ifé. A maioria deles pertence às características gerais da arte africana. E mais importantes que as semelhanças são as diferenças: na textura das superfícies, na modelagem das cabeças, na curvatura das testas e das faces, no desenho dos olhos, dos narizes e das orelhas — e, sobretudo, na expressão e no espírito que animam o todo. A tensão, entre angústia, espanto, expectativa e medo, das cabeças de Nok, cede lugar, em Ifé, a uma serenidade que é quase distanciamento e pureza.

Separam o fim de Nok do início de Ifé muitos séculos. Durante esses séculos, as formas, as ideias e os processos desenvolvidos em Nok devem ter exercido influência sobre a arte dos que lhe eram vizinhos e, através deles e de seus sucessores, sobre outros povos, entre os quais o de Ifé. Não se está diante, porém, de uma derivação direta; e, se esta houve, Ifé representa uma ruptura da tradição de Nok.

Tão ampla foi a área sobre a qual, ao longo de um milênio, se estendeu a cultura de Nok, que muitos de seus traços, alguns recebidos de outros povos que lhe foram anteriores ou coetâneos, devem ter-se disseminado pela África Ocidental e nela se diluído. Não se resiste à tentação de procurá-los, hoje e num passado mais recente. Assim, aproximam-se das pequenas terracotas de Nok as peças em pedra-sabão, os nomolis, criadas pelos sapes, sapés ou sapis, de Serra Leoa, e os paliteiros, saleiros e colheres de marfim que eles faziam, no século XVI, de encomenda para os portugueses.<sup>50</sup> E confrontam-se as cerâmicas de Nok com as esculturas iorubanas, a buscar coincidências na ênfase nos olhos, que acabam, no Iorubo, por esbugalhar-se, na simplificação das orelhas, na expressão tensa e quase misticamente atenta. No caso das máscaras da sociedade gueledê, os olhos possuem o mesmo formato, de metade de círculo ou triângulo aberto, característico de Nok. Mais: a pupila é igualmente perfurada, e sem qualquer necessidade funcional, uma vez que a máscara não se coloca sobre o rosto do dançarino, mas, sim, no alto da cabeça.



## Axum

Quando, por volta de 1500 a.C., os navios da rainha Hatshepsut se detiveram nas enseadas da Eritreia, encontraram povos cuxitas que já exerciam a pastorícia e praticavam a agricultura. Essa gente seria responsável pelas gravuras e pinturas rupestres disseminadas pelo norte da atual Etiópia, bem como, talvez, pelos mais antigos dos monólitos em forma de falo que se encontram no país. Deles, alguns chegam a atingir três metros e meio de altura.

Os cuxitas cuidavam do gado miúdo e do gado bovino — este desenhado na pedra sem corcova e com chifres muito longos. Cultivavam o tef, o niger, o sorgo, o milhete Eleusine. Há quem pense<sup>1</sup> que também já conheciam o trigo e a cevada. Moldavam a cerâmica. E não se afasta a hipótese de que soubessem fundir o cobre e o bronze.

Havia provavelmente, desde essa época, contatos entre as margens do mar Vermelho. O Bab-el-Mandeb tem apenas 32km. E o arquipélago de Dahlak, ao largo de Maçuá (ou Massaua), fica defronte às ilhas de Farasan e Kamaran, próximas à margem arábica, facilitando assim a passagem dos barcos de uma a outra costa. Estudos feitos junto ao rio Gash (nome que toma o Mareb, antes de desfazer-se em delta nas areias do Sudão) e em Tihama, no sudoeste da Arábia, revelam que o norte do altiplano etíope, por volta de 1000 a.C., mantinha intensas relações com aquelas duas áreas e era influenciado tanto pelo Grupo C e por Querma quanto pelo sul da Península Arábica.<sup>2</sup>

Os que cruzavam o mar Roxo não estranhariam a outra banda. O sul do mar Vermelho e o golfo de Aden separam planaltos semelhantes: o iemenita do etíope e do gala-somali, o segundo e o terceiro divididos entre si pela grande falha tectônica ocupada pelo rio Awash e pelos lagos que se sucedem até o Tana. Na parte africana, os planaltos, cortados por grandes fendas, apresentam três mil metros de altitude média, e sobre eles se erguem dramáticas montanhas.

Do outro lado, são também frequentes as áreas acima dos três mil

metros. Essas terras elevadas fazem com que as chuvas das monções ali desabem sobre solos férteis, que os iemenitas desde cedo aprenderam a valorizar, protegendo-os em terraços nas encostas e os irrigando artificialmente. Para isto, construíam grandes açudes e complicadas redes de canais.

Numa agricultura próspera, a que se somava a criação de gado, tanto nos chapadões e nos vales úmidos das terras altas quanto nas estepes baixas — e criavam-se bois, ovelhas, cabras, cavalos e camelos —, assentava-se a vida econômica. Os excedentes da produção agropastoril permitiam, desde havia muito, a especialização do trabalho, e nas vilas e cidades, com suas casas de pedra e lenho, às vezes esguias e com vários andares, proliferavam as manufaturas de couro, tecidos, madeiras e metais. Os iemenitas conheciam o cobre, o bronze e, desde possivelmente os inícios do primeiro milênio a.C., o ferro.

Suas cidades tornavam-se centros comerciais, empórios do incenso e das especiarias. E os estados que se desenvolviam na parte sul-ocidental da Península Arábica — Main, Catabã, Sabá, Hadramaute e outros menores — procuravam controlar as rotas comerciais terrestres e marítimas e expandir suas frotas. Sabeus e mineus fizeram-se notáveis marinheiros, num Índico cheio de velas.

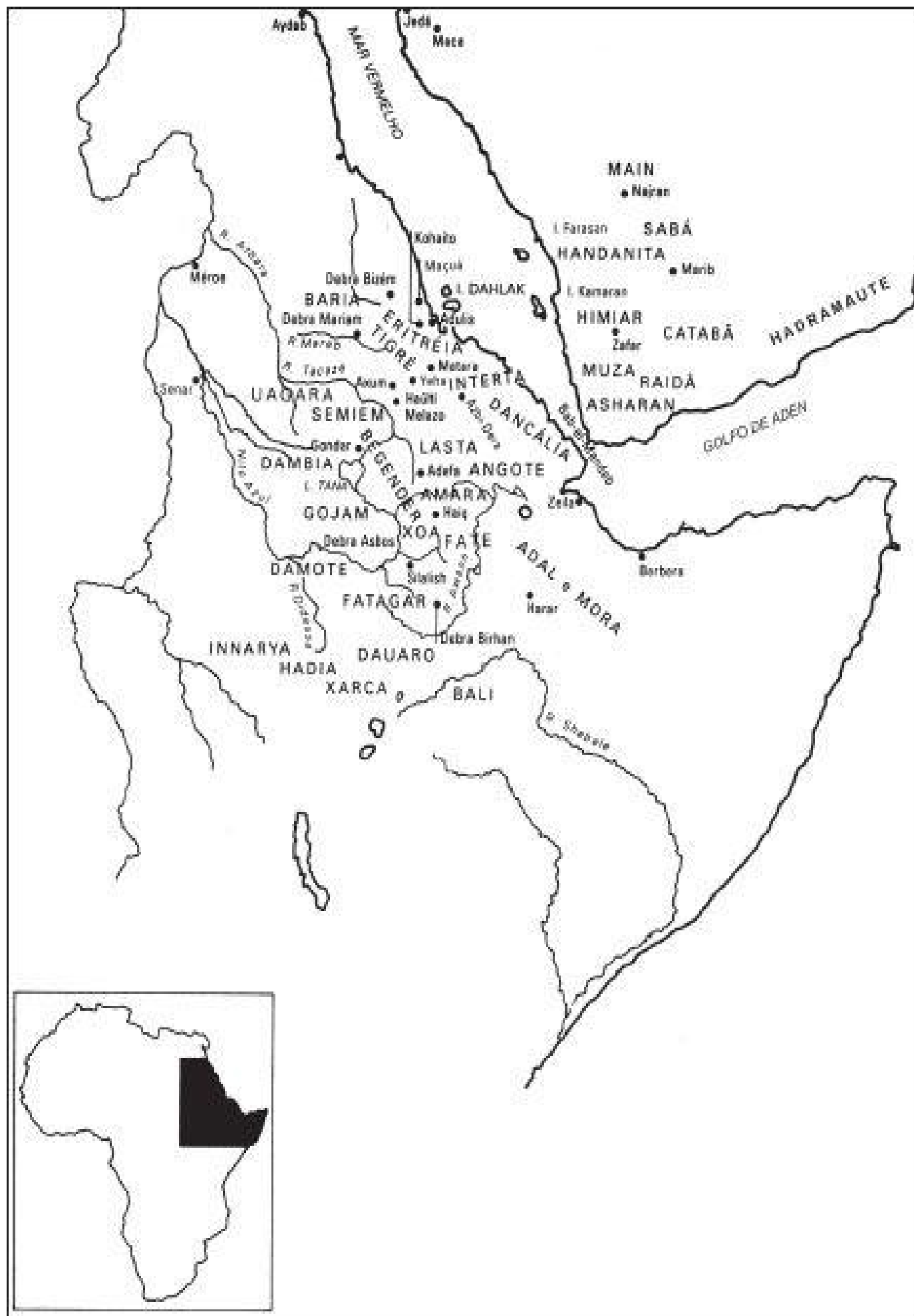
Obra de muitos séculos e de muitos povos — sumérios, babilônios, indianos, cingaleses, malaaios, persas, indonésios, chineses, árabes —, formara-se o longo caminho marítimo do comércio a distância, desde a China até Suez. Aperfeiçoaram-se os barcos. Descobriu-se como fazer uso do fenômeno das monções, para cruzar o oceano, para sair mar aberto, a navegar longe dos litorais, sem ver terra. Criaram-se grandes portos, alguns dos quais se tingiram de lenda, como Coçair e Ezion-Geber, este fundado por Salomão, no golfo de Acaba, para, a partir dele, atingir Ofir. E os egípcios, cujas embarcações, na segunda metade do segundo milênio a.C., ultrapassaram Guardafui e atingiram provavelmente Socotorá, puseram-se a competir com os habitantes das costas ocidental e meridional da Arábia pelo controle do tráfico intermediário entre a entrada do golfo Pérsico e Suez.

Às gentes da Arábia do Sul não escapou, desde cedo, a importância que tinha, para o domínio desse comércio, a posse das duas margens do Bab-el-Mandeb. Conheciam as costas da Eritreia e não ignoravam que ali se obtinham marfim e peles, ouro, plumas e outros produtos exóticos, com mercado certo em qualquer dos lados para onde se movessem os navios. Bons navegadores e excelentes comerciantes, afeitos à audácia e à

aventura, os iemenitas começaram, por volta do século VII a.C., a criar entrepostos e a estabelecer colonos nos litorais da Eritreia.

Talvez inicialmente se tivessem instalado, com esperança de breve regresso, em feitorias ou estações de caça. Seriam grupos muito pequenos. À medida que as oportunidades se revelaram favoráveis, esses grupos cresceram, sem intenções de retorno. Provinham de diferentes pontos da Arábia do Sul, muitos deles a falar distintos dialetos de uma língua comum.<sup>3</sup> E foram subindo o planalto, de feição e clima semelhantes aos da terra natal. Eram muitos deles agricultores acostumados às glebas das montanhas, e nelas começaram a fixar-se, entre os cunamas-barías e os cuxitas agôs<sup>4</sup> da Eritreia e do Tigrê.





Não deve ter havido migração maciça, nem, muito menos, domínio militar do Iêmen sobre as terras que lhe ficavam defronte, na outra margem das águas. É possível que os pequenos estados da Arábia do Sul tenham estimulado a criação de algumas colônias, olhado para elas com interesse e as apoiado em momentos difíceis. Podiam até mesmo considerá-las como prolongamentos à distância do espaço sobre o qual eram soberanos. Não há indícios, porém, de que representassem elas o resultado de uma política de expansão e conquista daqueles reinos. Seriam, antes, a expressão de iniciativas espontâneas de grupos ligados pela linhagem ou pela tribo, que se instalavam entre os indígenas, como estrangeiros, clientes ou senhores, e lhes transmitiam a cultura e a organização social que traziam da Arábia do Sul.

Com o tempo, os elementos de origem iemenita cresceram em número, não só por força dos filhos, netos e bisnetos dos primeiros imigrantes e de seus mestiços com gente da terra, mas também pelos reforços que continuaram a vir da outra banda do mar Vermelho. Deles, em breve, não mais se distinguiriam os agôs semitizados, que se fizeram também propagadores das técnicas, dos costumes, das crenças e dos idiomas sul-árabes, e que contribuíram para incutir na cultura recebida fortes traços cuxitas.

Nesse processo de soma e mistura de culturas, a Etiópia recebeu do Iêmen as casas de pedra, o uso da escrita, as técnicas do represamento de águas, da irrigação artificial e da disposição das lavouras em terraços com socacos na encosta das montanhas, outras práticas agrícolas e novos vegetais, como, talvez, o trigo e a cevada. Recebeu também o ferro,<sup>4</sup> que lhe pode ter chegado igualmente de Méroe. E a mula, como animal de carga. E o arado, que permitiu melhor lavrar os férteis solos vulcânicos dos planaltos e, com menos trabalho, estender consideravelmente as áreas cultivadas. Talvez, porém, os cuxitas já conhecessem de antes o arado. Eles podem tê-lo adquirido dos egípcios, do mesmo modo que o trigo e a cevada, antes das migrações semitas.<sup>5</sup> Talvez. Neste, como em tantos outros pontos da história antiga da África, é difícil estabelecerem-se “os limites do certo, do provável e do duvidoso”, como preconizavam, na Enciclopédia, Diderot e D’Alembert.

Por volta do século V a.C., existiriam várias pequenas unidades políticas no planalto da Eritreia e em Tigrê. Formaram-se provavelmente em torno

de núcleos de imigrantes iemenitas ou de elites locais sul-arabizadas. Alguns desses microestados, senhores das rotas de acesso aos produtos africanos ou detentores de santuários religiosos de especial prestígio, impuseram-se sobre os demais. Cresceram. Tornaram-se reinos. Como o que deve ter existido no norte de Tigrê, onde se encontraram — em Haúlti e em Azbi-Dera (ou Addio Galamo) — inscrições nas quais alguém se diz Mlkn, ou rei, e Mkrb (mucarribe), que foi o título do soberano de Sabá, na Arábia do Sul, até o fim do século V a.C., e que significava “príncipe-sacerdote” ou “príncipe-sacrificador”. Esse reino do norte do Tigrê não deve, contudo, ter sido um estado unitário. Muito provavelmente seu chefe era o primus inter pares de um aglomerado de unidades políticas mais ou menos autônomas, com a mesma cultura e idêntica organização social.<sup>6</sup>

Os achados da arqueologia mostram enormes semelhanças entre as inscrições e os monumentos do norte da Etiópia e os da Arábia do Sul da mesma época. As escavações revelaram que, no Tigrê, se adorava Almacá, o deus lunar representado pelo disco a repousar no crescente. E que também se rendia culto a Astar, a Naura, a Dat-Himian, a Dat-Badan e a toda a guirlanda de divindades que frequentavam as imaginações e os ritos dos homens da Arábia do Sul.

Em Yeha, a cinquenta quilômetros a leste de Axum, encontraram-se várias inscrições em língua e caracteres sul-arábicos, bem como os restos de um templo em cantaria, com pedras muito bem talhadas, de modo a se ajustarem umas às outras. Ergue-se o templo sobre uma base piramidal de oito degraus, e tem a forma de retângulo, com cerca de 18,6m por 15m. O que ainda está de pé atinge uns nove metros de altura. Suas fachadas receberam tratamento idêntico ao dado aos edifícios de Marib, a capital do reino de Sabá, cujo templo também se elevava de uma plataforma em degraus. Seu plano diferia, porém, do dos santuários sul-arábicos.<sup>7</sup>

Na mesma área, em Grat-Beal-Guebri, desencavou-se outra construção imponente, que se tem por um palácio, com sinais de haver sido destruída pelo fogo. Trata-se de uma série de pilares sobre alto terraço, a lembrar as construções do Iêmen. Também de forma e estilo a recordarem Sabá são os frisos com relevos de cabritos monteses, que se veem não só em Yeha, mas igualmente na região de Melazo, logo ao sul de Axum.

Ali, em Haúlti, além de pilares semelhantes aos de Grat-Beal-Guebri, acharam-se algumas esculturas em pedra de mulheres sentadas, com as mãos a repousarem nos joelhos. Só uma delas está quase completa. É de fino calcário branco e mede 82cm de altura. Veste roupa de talhe simples, embora inteiramente pregueada, e tem ao peito um tríplice colar, do qual

se pendura, à frente, uma espécie de escudo, e atrás, um contrapeso em forma de trapézio. A cabeça redonda, de cabelos em pastilhas, a simular o encaracolado, mostra orelhas cuidadosamente desenhadas, o contorno dos olhos em forte relevo, maçãs do rosto cheias, lábios finos estendidos no que parece um sorriso. Ignora-se se esta e as outras imagens semelhantes representavam rainhas ou deusas. Talvez fossem esculturas de Astar e se sentassem em tronos, ou reproduções em pedra de altares processionais, como o que Henri de Contenson desencavou junto com essas estátuas.

Tem o trono 140cm de altura. É um nicho de 67cm de largo e 57cm de profundidade, colocado sobre uma base grossa, a qual, por sua vez, se firma sobre quatro patas de touro, duas voltadas para a frente e duas para trás. Decoram o dossel e as bordas frontais frisos de cabritos-monteses, cujas cabeças, com grandes chifres recurvos, olham para uma “árvore da vida”, situada no ponto central e mais alto do dossel. Nas faces externas laterais do nicho, há dois baixos-relevos. À primeira vista, parecem idênticos. Não o são inteiramente. Em cada um dos lados, veem-se duas figuras humanas de perfil: uma, pequenina, com uma túnica lisa até os tornozelos e uma capa sobre os ombros, apoia-se num comprido bastão, e tanto pode ser homem quanto mulher; a outra, muito maior, é um homem de nariz aquilino e barba pontiaguda, trajando calção bufante e uma espécie de manto. Numa das cenas, ele segura com as duas mãos o que parece ser uma ventarola. No outro relevo, além da ventarola, a mão direita sustenta uma clava, e o braço esquerdo está enfeitado por quatro argolas. Neste mesmo lado, sobre a figura pequenina lê-se em sabeu “Rafash”. E sabeus são não apenas o friso de cabritos monteses, mas também os pés de touro.<sup>8</sup>

De tipo bem conhecido na Arábia do Sul é igualmente a maioria das piras de pedra para queimar incenso que se encontraram em Yeha, Melazo, Matara, Azbi-Dera e outros sítios da Etiópia. Sobre uma base piramidal, assenta-se um cubo decorado com motivos arquitetônicos, a imitar um palácio, tendo por ponto focal quase sempre o símbolo divino do disco a pairar sobre o crescente. Afastam-se do modelo os altares de incenso que se revelaram em Gobochela: de forma cilíndrica, firmam-se sobre pedestais cônicos.<sup>9</sup> Estas piras cilíndricas e quase todas as em forma de cubo pertenceriam a uma fase posterior da história etíope, quando as influências do Iêmen já haviam sido absorvidas, assimiladas e reelaboradas.

A partir do século III a.C., torna-se claro ter havido uma evolução na cultura do norte da Etiópia, como se ela se tivesse paulatinamente apartado da iemenita. A língua, por exemplo, vai-se afastando do sul-arábico e, tanto na grafia — menos geométrica e mais rudimentar — quanto na fala,

aproxima-se do que viria a ser o gueze. Na cerâmica, que fora até então medíocre, impõem-se, talvez sob o influxo de Méroe,<sup>10</sup> novos tipos de vasos: de argila negra ou rubra, com superfícies vidradas e incisões ornamentais preenchidas com uma pasta branca ou, em alguns casos, vermelha.

Esse desenvolvimento cultural próprio, a indicar que se havia esmaecido o convívio entre a Etiópia e o Iêmen, talvez se explique com a política ptolomaica de converter o mar Vermelho num lago greco-egípcio, como primeiro passo para o controle do comércio do Índico. Ptolomeu II, ou Filadelfo, fundara ou revigorara os portos de Arsinoe, Kosseir, Berenice, Ptolomaïs Theron, Soterius Limen e Adúlis. Seu filho, Ptolomeu III (que reinou entre 247 e 221 a.C.), favoreceu especialmente o último ancoradouro, dentro do golfo de Zoula, a ponto de transformá-lo no mais importante do mar Vermelho. Ali embarcavam-se marfim, chifres de rinoceronte (meizinha mágica contra tudo, a começar pelos envenenamentos), carapaças de tartaruga, couro de hipopótamo, obsidiana, macacos e escravos. Como afirmava Plínio, o Velho.<sup>11</sup>

Os árabes não logram conter a investida do Egito ptolomaico. Perdem o predomínio que detinham nas águas do mar Roxo. Retraem-se. As atividades mercantis mudam de mãos, ao mesmo tempo que se expandem com vigor. Os Ptolomeus vinculam comercialmente o mar Vermelho ao Mediterrâneo. E vão muito além do Bab-el-Mandeb. Na segunda metade do século II a.C., Eudoxo de Cízico já atingira, do Egito, a Índia. Gregos, egípcios e romanos só ganhariam, no entanto, os amplos espaços do oceano Índico depois que Hípalo, nas primeiras décadas de nossa era, se apossou do segredo do regime das monções.

À troca de parceiros comerciais correspondeu o desvio, da Arábia para o Mediterrâneo, das fontes de inspiração da Etiópia. Embora fundada solidamente nas matrizes cuxitas e nas herdadas do Iêmen, a cultura etíope passou a ter no helenismo um modelo a seguir.

A arqueologia revela-nos o aumento, nesse período, dos objetos e utensílios de bronze e ferro. De ferro: argolas, tesouras, espadas, punhais, anéis. De bronze: tornozeleiras, pulseiras, brincos, machados, enxós, buris, foices, achas, punhais, facas, agulhas, alfinetes, contas, panelas, sinetas. E umas peças curiosíssimas, a que se tem dado o nome de “marcas de identidade”. São achatadas e vazadas, com desenhos geométricos ou de um animal (cabrito, touro, leão, pássaro), em cujo contorno se inscrevem signos alfabéticos, nomes próprios escritos numa língua entre o sabeu e o gueze. Assemelham-se àqueles broches de arame que se faziam no nordeste do Brasil, compondo com as letras do nome de uma pessoa a

forma de um animal, de um avião, de um navio, de um polígono, de uma flor. Seriam monogramas, uma espécie de selo pessoal. Somados aos ex-votos em terracota (bois, javalis, leopardos, galinhas-d'angola) que se acharam em Haúlti, revelam quão hábeis eram os animalistas da época, ao aliar a percepção da realidade ao formalismo decorativo.

Parte desse material — e anéis, brincos, contas, fios para colares e outras joias de ouro — foi retirada de depósitos subterrâneos, de túmulos em forma de poço, que parecem ser característicos da época. A abundância e a qualidade dos objetos sugerem o desenvolvimento da vida urbana no norte da Etiópia. Ainda que dependessem economicamente das atividades agrícolas e pastoris que se desenrolavam a seu redor, pequenas cidades como Haúlti, Melazo, Matara e Yeha tornavam-se progressivamente núcleos de ativo artesanato e comércio. E cresciam.

Uma delas desenvolveu-se mais depressa que as demais: Axum. Ou Aksum. Ou Aguaxumo. Ficava na parte ocidental do planalto do Tigrê, numa área de solos bem regados e de fácil acesso ao mar Vermelho e ao Nilo. Talvez fosse a cabeça de um reino pequenino ou tão somente — como sugeriu Joseph W. Michels — um centro religioso, sendo quem chamavam rei, no início, apenas o líder eleito de uma espécie de federação de microestados. Disso discorda Stuart Munro-Hay, que dá a Axum uma dinastia que se teria imposto militarmente sobre os outros centros de poder.<sup>12</sup> O fato é que Axum, no início de nossa era, a todos suplantou, passando, em seguida, a expandir-se. Rapidamente. Com uma rapidez que já foi comparada à de Roma, ao assumir a ascendência sobre o Lácio.<sup>13</sup> Em pouco tempo, Axum tornou-se um importante empório do marfim e de outros artigos africanos. Dos altos planaltos do Tigrê, a dominar os vales dos rios Mareb e Tacazé, os axumitas controlavam o tráfico do interior para o mar Vermelho e intermediavam entre o Nilo e Adúlis.

Não se sabe ao certo quando o autor do Périplo do mar Eritreu visitou Adúlis. Julgava-se que no fim do século I ou início do II, até que se reabriram as dúvidas, ao empurrar-se a data para cem anos mais tarde<sup>14</sup> ou trazer-se para a metade do primeiro século de nossa era. O que parece claro é que Adúlis era então um dos mais importantes portos do mar Vermelho. Com efeito, o Périplo começa por Muos Hormos, no Egito; menciona, a seguir, Berenice; depois, Ptolomaïs, “um pequeno empório” sem ancoradouro, aonde só se chegava em pequenos botes;<sup>15</sup> e dali até o Bab-el-Mandeb, só cita um porto, Adúlis, e neste se demora.

O navegante grego (ou egípcio helenizado) informa-nos de que ali se importavam fazendas de algodão do Egito, musselina da Índia, linho e



outros tecidos de diferentes qualidades e origens, vidro, barras de cobre, machados, enxós, adagas e pontas de lança de ferro, copos de bronze, objetos de ouro e prata, azeite de oliva, algum vinho da Síria e da Itália. Dali saíam marfim, carapaças de tartaruga e cornos de rinoceronte.<sup>16</sup> A três dias de viagem de Adúlis para o interior, ficava Coloé (Matara? Kohaito?), o primeiro mercado de marfim, e a cinco dias de Coloé, erguia-se a metrópole dos axumitas, para a qual — assim nos diz ele<sup>17</sup> — se trazia todo o marfim obtido além do Nilo, através do distrito de Cieneum. O Nilo do Périplo talvez fosse o rio Tacazé, e Cieneum, a região de Senar, no Sudão Oriental.<sup>18</sup> Mas não só de tamanhas distâncias vinha o marfim, pois manadas de elefantes podiam ser ocasionalmente vistas a pastar nos arredores de Adúlis.<sup>19</sup>

O Périplo não refere quem seriam os mercadores que operavam no porto. Eram possivelmente eritreus, etíopes, egípcios, gregos, romanos, árabes, persas, sírios, indianos e judeus. Estes últimos talvez se apoiassem em correligionários instalados não só na costa, mas no próprio altiplano.

A herança cultural desses judeus precocemente estabelecidos na Etiópia teria sido preservada sobretudo pelos falachas, que viviam ao norte do lago Tana, em Begender, Semién e Dembija, e disseminados por várias cidades da Etiópia, onde moravam juntos em pequenos guetos, desprezados pelos cristãos, na companhia dos quais não podiam comer e em cujas casas estavam proibidos de entrar.<sup>20</sup>

As tradições fazem deles uma das tribos perdidas de Israel. Ou os descendentes de um grupo de judeus que não seguiu Moisés, viajando na direção oposta. Ou a progênie dos camaradas de Menelique, o filho de Salomão e da rainha de Sabá, que o acompanharam à Etiópia. Ou a posteridade dos judeus que fugiram para o Egito na época do cativo na Babilônia. E houve quem visse neles o resultado da catequese da antiga colônia judia de Elefantina.

O mais provável é que judeus e conversos ao judaísmo tenham chegado à Etiópia vindos da Arábia do Sul. As tradições das comunidades judaicas na Península Arábica afirmam que refugiados hebreus já se haviam ali abrigado desde a época da destruição do primeiro templo. Que chegaram em números consideráveis após o ano 70, quando o segundo templo foi arrasado pelos romanos, tem-se por certo. E antes de 70, deviam existir, disseminados pela Arábia, núcleos de fiéis do mosaísmo. Tendo pouco profundas as raízes, fácil era para eles mudar de exílio, encaminhar-se para uma nova terra da promessa. Nada mais natural do que participarem da aventura iemenita na Eritreia e no Tigrê. Desembarcaram em pequenos

grupos, com os outros imigrantes. E prosseguiram, na Etiópia, o processo, iniciado na Arábia, de conversão das populações que os cercavam. Este proselitismo fez com que o Antigo Testamento e práticas judaicas impregnassem a vida etíope, talvez até mesmo antes da introdução do cristianismo.<sup>21</sup>

Também a religião mosaica possui uma história de catequese. O judaísmo expandiu-se não apenas pela migração dos antigos habitantes da Palestina, mas também pela conversão das gentes entre as quais se fixaram, na diáspora. Foi assim na Arábia do Sul, cuja cultura pré-islâmica se embebeu fortemente de elementos judaicos. Foi assim no Cáucaso. Foi assim na África do Norte, sobretudo entre os berberes do sul da Tunísia e da Tripolitânia. Das cidades do Mediterrâneo, desde o Marrocos até Cirene, o credo e os costumes judeus foram sendo adotados pelos povos vizinhos. Entre os berberes, converteram-se tribos inteiras ao mosaísmo. E lhe permaneceram fiéis até as invasões muçulmanas, contra as quais resistiram. Ainda no fim do século XV, havia comunidades mosaicas no interior do Magrebe, sobrevivendo, em redutos de difícil acesso, ao cerco islamita.<sup>22</sup>

As crenças dos falachas derivariam de um judaísmo que parou no Pentateuco. Os que as transmitiram deviam viver isolados, na Arábia ou na própria Etiópia, desde antes do início de nossa era. Com efeito, os falachas desconhecem o Mishnah e o Talmude babilônico e hierosolimitano, não observam o Chanucá (ou Festa das Luzes) nem usam filatérios. Possuem em guezze — pois ignoram o hebraico — livros canônicos e apócrifos do Velho Testamento, além de outras obras curiosíssimas, como os Mandamentos de Sabá (Tezaza Sanbat), em que o sábado judaico é personificado numa divindade, filha de Deus e mediadora entre Ele e os homens.<sup>23</sup> Muitas dessas obras têm por fonte livros cristãos e pelo menos uma, A morte de Moisés (Mota Muse), origem islâmica,<sup>24</sup> o que se coaduna com o intenso sincretismo que caracteriza a fé dos falachas. Dos cristãos receberam, por exemplo, o monasticismo. E suas práticas religiosas estão tingidas de cores pagãs, como o demonstra a adoração de Sabá, a quem oferecem carne, bebida e incenso.

Quer através de judeus e de conversos, quer de iemenitas cujas crenças sincréticas estavam penetradas de mosaísmos, tradições do Antigo Testamento espalharam-se provavelmente pela Etiópia muito antes que a Bíblia ali fosse traduzida. Uma dessas tradições, que se desenvolveu, no Oriente Médio, num intrincado e rico ciclo de lendas, está na base do mito nacional etíope, cuja forma se imobilizou no Kebra Negast ou Glória dos

reis. Esse livro tomou forma escrita em gueze no início do século XIV, mas a história que conta, da rainha de Sabá, devia ter voga desde tempos muito antigos na Etiópia.<sup>25</sup>

Narra-se no Kebra Negast — e nas telas que os artistas abexins pintam até hoje, segundo modelos tradicionais e dividindo o enredo em 44 quadrinhos — como, através de um rico mercador etíope, de nome Tamarim, a rainha de Sabá, que vivia numa aldeia próxima ao sítio onde se ergueria Axum, soube da sabedoria de Salomão e com ela tanto se impressionou, que “o amaua sem o uer, e todas as cousas q~ delle tinha ouvido lhe erão agoa a quem tem sede” — como está na transcrição que fez da lenda, nos primeiros anos do século XVII, o jesuíta Pero Pais.<sup>26</sup> Desejosa de conhecer o rei dos judeus, a rainha partiu para Jerusalém, levando enorme carga de riquezas. Receberam-na com pompa e júbilo. E lá se demorou sete meses, a ver as obras de Salomão e a ouvir-lhe as palavras. Ao anunciar ao rei seu desejo de regresso, pelo coração deste passou o sentimento de que talvez o Senhor lhe houvesse trazido dos confins da terra aquela mulher cheia de beleza e saber a fim de que dela tivesse um filho. Convidou-a para um banquete, durante o qual lhe serviu comidas excessivamente condimentadas. E pediu-lhe, quando ela se preparava para retirar-se, que não se fosse, que dormisse no palácio. A rainha acedeu, mas o fez jurar que não usaria da força contra sua virtude. Salomão prestou o juramento, sempre que a rainha não tocasse, durante a noite, em nada do que a ele pertencia. Pouco faltava para completar-se a armadilha. O soberano mandou pôr uma garrafa d’água no quarto da etíope. E instalou-se num leito defronte ao dela, onde fingiu dormir. Quando a rainha de Sabá, aflita de sede, tomou nas mãos a garrafa, Salomão lhe agarrou o braço e a acusou de faltar à palavra empenhada. Vencida, a rainha cedeu. E o pintor etíope mostra-nos os dois soberanos no mesmo leito, envoltos numa colcha carmesim com bordados de ouro. O rei sonha: um sol resplandecente, que iluminava a terra de Israel, dela partia para a Etiópia, onde ficava para sempre.

Do amor de Salomão e da rainha de Sabá nasceu um menino, que tomou o nome de Menelique. Ao se fazer homem, quis conhecer o pai. A rainha mandou-o a Jerusalém e com ele o pedido de que Salomão o sagrasse rei da Etiópia, a fim de romper-se de vez o antigo costume de sobre os abexins só reinarem donzelas, às quais se vedava o casamento. Salomão, que imediatamente reconheceu o filho, atendeu ao pedido e fez Menelique rei, com o nome de David. E quando, desesperançado de retê-lo em Jerusalém, começou a preparar o regresso do filho à Etiópia, chamou os grandes da

terra e ordenou a cada um que lhe desse o primogênito, para integrar o séquito de Menelique. Os jovens, inconformados em deixar para trás a Arca da Aliança — a caixa de pau de cetim, revestida por dentro e por fora de puríssimo ouro, na qual se guardavam as duas pedras em que Moisés recebera os dez mandamentos —, decidiram, em segredo, roubá-la. Do plano, nada disseram a Menelique. Mas o cumpriram. E em desabalada carreira, “com tanta velocidade como se voarão”, de modo “q~ os carros hão leuantados da terra hu~ couado e os animais hu~ palmo, e do sol os cobria hu~a nuvem, q~ os acompanhaua” — como escreve Pero Pais. A viagem fazia-se entre milagre e milagre. Num só dia, sem cansaço, sede ou fome, cumpriram o percurso de treze. E os exércitos de Salomão, que os perseguiam, tiveram de voltar, desanimados, o grande rei tristemente convencido de que se cumpria a vontade de Deus. Ao pôr os pés no Egito, os fugitivos descansaram. Estavam perto da Etiópia, perto das águas do rio Tacazé. E só então revelaram a Menelique que tinham com eles a Arca da Aliança. Logo depois, encontravam o “mar dos mares, o mar da Eritreia”, e este os acolheu com a alegria de grandes ondas, sobre as quais passaram “seus carros aleuantados do chão no ar como Aues”. A fuga terminara. Chegavam, felizes, às terras da Etiópia, onde, até hoje, em cada igreja existe uma cópia em pequeno da Arca da Aliança, o Tabot, venerado nos altares e carregado, com unção, pelos padres monofisistas, nas procissões dos dias santos.

Quanto ao mito, deu ele legitimidade, pelo menos desde o início do século XIV, à monarquia etíope. As constituições de 1931 e de 1955 o consagram, ao afirmarem que “a Dignidade Imperial ficará perpetuamente ligada à linhagem (...) que descende sem interrupção da dinastia de Menelique I, filho da rainha da Etiópia, a rainha de Sabá, e do rei Salomão de Jerusalém”. Explica-se nele como a gente da Abissínia se transformou no verdadeiro povo de Deus, na nação escolhida, pois para lá se moveu, no sonho de Salomão, a divina presença, a grande luz de que o sol é metáfora, e para lá se transferiu, pela vontade do Senhor, a Arca da Aliança.

Mil anos depois da época em que se situa essa história, era outra a fonte da legitimidade do rei de Axum. Ele se tinha por descendente direto, filho ou encarnação de Marém, o deus invencível, nos textos gregos assimilado a Ares. Impusera-se como senhor incontestável sobre a sua nobreza. Fizera vassalos os reis, régulos e chefes dos povos vencidos, ou os substituíra por outros de sua confiança. Tornara-se o rei dos reis. De sua base de Axum, expandira os espaços submetidos a seu poder e se voltara à tarefa de unificar o norte da Etiópia.

No Périplo do mar Eritreu<sup>27</sup> afirma-se que os litorais africanos do mar Vermelho, desde a terra dos moskhophagoi (ou comedores de vitelos) até Berbera, eram governados por Zoscales, mesquinho, cúpido, mas homem reto e versado em grego. No texto não se diz que era o soberano dos axumitas — e por isto já se aventou que fosse tão somente um rei vassalo daquele,<sup>28</sup> a comandar as províncias costeiras, as terras que se estendiam, junto ao mar, de Ptolomaïs, ao norte, ao Bab-el-Mandeb.<sup>29</sup> A tendência geral, contudo, é a de identificá-lo com Za Hecale (ou Ze Haquile), que figura nas listas dos reis de Axum.

Que Za Hecale soubesse grego não é de se estranhar. Desde os Ptolomeus, o grego impusera-se no mar Vermelho como a língua do comércio. E continuara a predominar no Egito romano. Do litoral, expandiu-se para o interior e impôs-se na corte. De outro modo não se explica o estarem em grego quase todas as inscrições dos primeiros reis de Axum.

O Périplo não indica até onde iam os domínios do reino para o interior. Infere-se que até além do rio Tacazé.

Submetidos os territórios que se alongavam de Axum ao litoral, o reino passara a expandir-se para oeste e para o sul. Mas não se descuidara do mar Roxo. Pois era nele que iam desembocar as mercadorias que os axumitas traziam dos sertões da África, e era do controle exercido sobre os portos que o soberano de Axum retirava grande parte de seu poder. Kobishchanov<sup>30</sup> já sugeriu, aliás, que o fortalecimento do reino abexim se deveu em grande parte ao policiamento exercido pelos axumitas contra os piratas ribeirinhos e os blêmios, que atacavam os navios que costeavam o mar Vermelho. Ao procurar proteger o próprio comércio contra a pirataria, Axum atraiu as boas graças dos romanos, cujos interesses com os dele coincidiam. Os romanos viram com clareza a conveniência de um estado forte no sul do mar Vermelho, capaz de tomar sob sua responsabilidade a segurança do tráfego marítimo e, em última análise, a proteção das fronteiras do império naquela parte do mundo. Devem ter ajudado e apoiado Axum.

Ao combater a pirataria, Axum consolidou seu poder sobre o litoral africano do mar Roxo. Em breve, expandiria sua influência sobre as praias que lhe ficavam defronte.

No fim do século II, tornou-se intensa a luta pelo controle da Arábia do Sul, a envolver Sabá, Hadramaute, Catabã e Himiar. Gedara, rei de Axum, e seu filho, Uazeba,<sup>b</sup> foram importantes atores nessas guerras, nas quais as alianças se faziam e desfaziam, para evitar que um daqueles estados se

tornasse hegemônico. Primeiro, os axumitas se aliaram aos himiaritas contra os sabeus e os handanitas. Depois, juntaram-se aos sabeus e ao Hadramaute contra o Himiar. Mais tarde, ao tentar conter o fortalecimento de Sabá, de novo deram guerra a esse reino e aos himiaritas que a ele se somaram. E mais adiante, Uazeba enredar-se-ia na contenda pelo trono de Sabá, tomando partido por um dos pretendentes, à testa de uma grande coalizão sul-árabe.

No decorrer das lutas, Axum incorporou ao seu domínio parte do Iêmen e assenhorou-se do Bab-el-Mandeb. Seus territórios sul-árabes expandiam-se ou se encolhiam, conforme os azares da guerra, mas se esforçava sempre por manter a porta do mar Vermelho em suas mãos.

Se, a leste, Axum tinha de ver-se com Sabá e o Himiar, a oeste enfrentava Méroe. Os contatos entre os dois estados, o que decaía e o que se exaltava, deviam ser antigos. Os poucos objetos meroítas que se encontraram em Axum e os também reduzidos objetos axumitas localizados em Méroe não atestam a intensidade das relações, mas não é de crer-se que os dois reinos tivessem coexistido lado a lado, por tantos séculos, sem comércio e conflito. Muito possivelmente, à medida que Axum se expandia para oeste, esbarrava com a resistência meroíta. As respectivas rotas de comércio devem ter-se cruzado muitas vezes. E, quando Méroe se debilitou, os axumitas tiveram de assumir a proteção dos caminhos que partiam do Nilo contra as acometidas dos nobas, ao sul, e dos blêmios, ao norte.

Grande já devia ser o poder de Axum no fim do século III. Ou, pelo menos, a fama desse poder. De outra forma, não incluiriam os Kephalaia do profeta Mani o reino de Axum entre os quatro grandes impérios do mundo, juntamente com Roma, a Pérsia e a China. Na verdade, Axum estava longe de ombrear-se com os outros três: não passava de um poder menor, de importância localizada e que se fazia valer no jogo conflituoso entre Roma e a Pérsia. Era essa uma antiga contenda, na qual os romanos continuavam os gregos, e os sassânidas, os aquemênidas. Perseguiam-se os mesmos objetivos: o domínio do tráfego comercial entre a Europa e a Ásia, entre o Mediterrâneo, de um lado, e a Índia e a China, de outro, e o acesso direto, a um só tempo, à origem e ao escoadouro das mercadorias.<sup>31</sup>

Embora não fosse uma potência do porte de Roma e da Pérsia, Axum comportava-se como tal. Tanto que começou, sob o reinado de um certo Endibis (ou Endubis), na segunda metade do século III, a cunhar moedas. De ouro, prata e bronze. Isso talvez tenha obedecido a razões de prestígio, mas é mais provável que resultasse das exigências de um comércio externo em grande desenvolvimento, que se acostumara ao dinheiro metálico como



meio de troca e reserva de valor, tanto assim que se encontraram, em escavações no norte da Etiópia, moedas romanas, sabeas e indianas dos séculos II e III.

As moedas axumitas continham legendas em grego, idioma corrente na corte, embora não tão importante quanto o gueze ou geês — o etíope antigo, de que derivam o amárico, o tigrina e o tigrê. O gueze já se afastara muito do sabeu. Passou a ser escrito da esquerda para a direita, ao arrepio da tradição semítica, talvez por influência greco-romana. As palavras se separaram umas das outras por um traço e, posteriormente, por dois pontos verticais. E, de uma grafia consonantal, chegou-se, no século IV ou V, a um verdadeiro silabário, com a anotação das vogais. Embora se presuma a influência indiana nessa mudança do alfabeto,<sup>32</sup> a nova escrita parece ter sido uma criação autenticamente abexim.<sup>33</sup> De fora, dos gregos, os axumitas receberam o sistema numérico e os principais algarismos.<sup>34</sup>

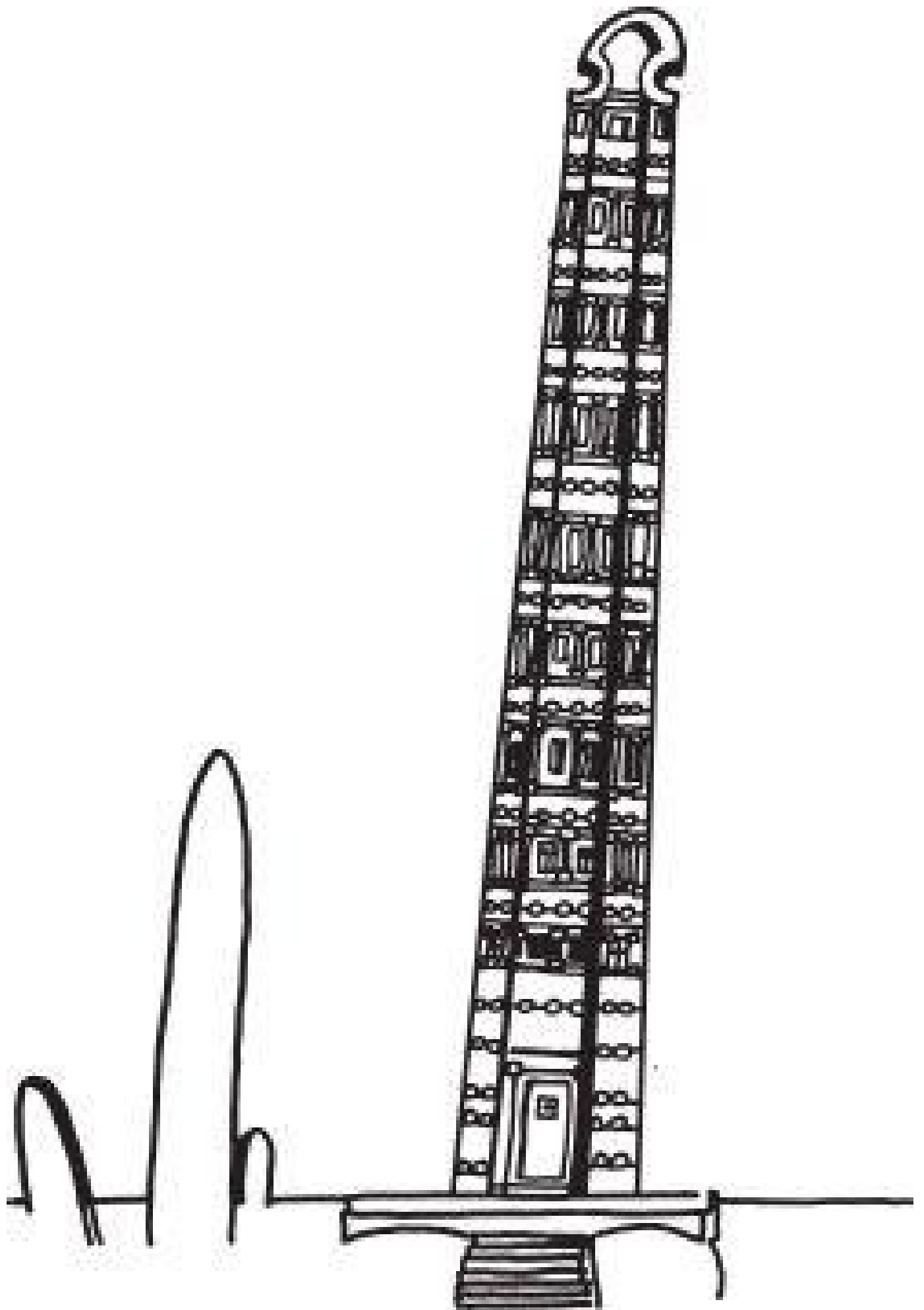
As moedas tinham gravados os nomes dos reis. Por elas sabemos como se chamavam alguns dos que exerceram o mando no fim do século III e no início do século IV: Endibis, Afilas, Uazeba, Ousanas e Ezana.

Este último é o primeiro soberano sobre o qual se conhece alguma coisa. Deve ter chegado ao poder entre 325 e 330, estendendo-se o seu reinado até por volta de 360.<sup>35</sup> Como negachi, najachi ou negus — título do monarca axumita —, reclamava autoridade sobre o norte da Etiópia, sobre o Himiar, Raidã, Sabá, Salhem, Habachate, Siamo, Beja e Casu. Sobre terras da Arábia do Sul, sobre os desertos ao norte da Eritreia, sobre Méroe e o Cuxe, caso a este se refira a palavra Casu. Méroe já fora, com efeito, submetido pelas armas abexins, ou se esvaía de fraqueza. Sobre parte do Iêmen, porém, a soberania talvez fosse mais nominal do que real. Os reis iemenitas que o negachi tinha por vassallos não lhe contrariariam a pretensão, interessados, como estavam, em contar com a guarda axumita contra o expansionismo persa.

Não se sabe se Ezana combateu na Arábia. Parece ter-se dedicado sobretudo a pacificar as regiões assoladas pelos nobas e pelos blêmios. Forçou várias tribos blêmias a abandonar o território por elas ocupado tradicionalmente e as fixou próximas de seus olhos e de sua espada, talvez em Begender (ou “terra dos bejas”), na margem oriental do lago Tana.

Muito embora o nome de Ezana seja habitualmente vinculado ao início do cristianismo na Etiópia, ele sacrificava aos antigos deuses de sua gente. Na corte, adoravam-se as divindades trazidas da Arábia do Sul, como Almacá e Astar, e também outras, que se impuseram na própria Abissínia: a trindade formada por Marém, Beer e Meder. Marém era, ao mesmo tempo,

o deus do céu (daí ter absorvido o símbolo da lua crescente encimada pelo disco solar), o deus tribal dos axumitas, o deus invencível da guerra (e por isto foi assimilado a Ares, nas inscrições gregas), o deus da família real, o pai divino do soberano de Axum e o deus de que o rei era a encarnação viva.<sup>36</sup> Beer era o deus da terra — ou talvez o deus do mar.<sup>37</sup> Meder seria outra divindade da terra, uma divindade feminina semelhante à deusa-mãe dos ritos agrários.<sup>38</sup> A esses deuses ofereciam-se animais, em espécie e em efígie: cabras, ovelhas, vacas. A Marém, o maior dos deuses, o rei dos deuses, o negachi imolava touros e seres humanos. E lhe erguia tronos de pedra, para agradecer-lhe as vitórias militares.



O sangue humano — diz a tradição — era também derramado em sacrifício a um deus-serpente, Arue, que primeiro reinou sobre a Etiópia. Este deus-serpente talvez integrasse o corpo de antigas crenças cuxitas, que continuaram vivas nas camadas populares — crenças em espíritos benéficos e maléficos, espíritos das fontes, dos rios, das árvores, das montanhas.

Generalizada, ao que parece, era a fé na vida após a morte. Corte e plebe cultuavam os ancestrais. Tinham-se por lugar sagrado as sepulturas dos reis, e em honra dos soberanos e dos chefes mortos talvez se erguessem as altas estelas que se espalham pelo norte da Etiópia.

Algumas não passam de pedras debastadas, pontudas, tendo na base um altar com uma espécie de bacia, para conter o sangue ou o vinho dos sacrifícios. Outras eram cuidadosamente trabalhadas, apresentando as faces lisas e o topo em forma de arco. Outras podiam conter inscrições e mostrar, como a de Matara, no topo arredondado, o disco a encimar o crescente. Outras, enfim, eram profusas e rigorosamente ornamentadas, a simular, com exagero no número de andares, os edifícios esguios de vários pavimentos e numerosas janelas, que ainda se veem na Arábia do Sul.

As mais altas e as mais bem talhadas das grandes estelas encontravam-se na cidade de Axum. De uma plataforma monumental subiam sete enormes obeliscos, dos quais só um continuou de pé. Este tem 21m de altura. Na base, mostra uma porta falsa, com imitação de aldraba e fechadura. E, para cima, apresenta mais nove andares, marcados por saliências cilíndricas, a reproduzirem o que seria a ponta das vigas de sustentação dos assoalhos, e pelas janelas. O que mais impressiona nessa estela — e também na que os italianos, em 1937, levantaram do solo onde estava caída e colocaram em Roma, na Piazza di Porta Capena, mas devolveram à Etiópia em 1998 — é sua leve verticalidade. De estreita espessura, mal se afina a caminho do céu. Parece uma adaga de ponta arredondada.

Ignora-se qual o significado dessas altas e delgadas lâminas de pedra a arremedar edifícios. Se eram monumentos funerários, ligados ao culto dos ancestrais ou do rei divinizado, podiam representar a morada dos mortos.

Tampouco se sabe para que serviria a enorme laje, sustentada por grossos pilares, que fica ali próxima. Dá-se a esta espécie de mesa gigantesca o nome de Nefas Mawcha. Pesa cerca de duzentas toneladas. E tem 17,3m de comprimento por 6,5m de largura e por mais de um metro de

espessura. Cedeu terra adentro, quando sobre ela caiu a maior de todas as estelas — uma estela com 33,5m de altura, 13 andares e 750 toneladas, provavelmente o maior bloco de pedra jamais cortado, esculpido e posto de pé no mundo antigo.<sup>39</sup>

Neville Chittick,<sup>40</sup> após escavações que efetuou na cidade de Axum, sugeriu que Nefas Mawcha fosse um túmulo. Um túmulo a mais na rede de catacumbas por ele descoberta sob as estelas gigantes. E à qual acrescentaria, na imediata vizinhança, o que chamou de Sepulcro da Falsa Porta, uma tumba subterrânea escavada no granito e ligada a uma estrutura acima do chão, a representar um templo ou um palácio.

Tudo isso implicava grande conhecimento das técnicas de cortar e trabalhar as rochas duras: o basalto azulado, o basalto negro, o granito, os mármore branco e verde. Havia que arrancar das pedreiras monólitos imensos, de várias centenas de toneladas, e depois transportá-los até o local onde seriam levantados. Da qualidade com que se esculpia a pedra, dá testemunho, no século VI, um mercador de Alexandria, Cosmas, apelidado Indicopleustes, ao descrever, na sua Topografia cristã, um trono talhado num único bloco de excelente mármore branco.<sup>41</sup> Cosmas viu o trono, ao lado de uma estela, em Adúlis. O padre Francisco Álvares veria, mil anos depois, vários deles, junto à igreja de Santa Maria de Sion (a Mariam-Tsion dos etíopes), na cidade de Axum. Ali, sobre “poiais de cantaria mui bem lavrada” — para usar as palavras da Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias<sup>42</sup> — “estão 12 cadeiras de pedra, tão bem-feitas como se fossem de pau, com seus assentos e estâncias dos pés”. Disseram ao padre que nelas se sentavam os 12 juízes que serviam ao rei. Mas a tradição sustenta que apenas dez se destinavam aos juízes, cabendo uma ao bispo ou abuná e outra ao próprio soberano. Nesses tronos, de que hoje só restam os socos de pedra inteiriça, tomariam, pois, assento o rei e o conselho de notáveis mencionado nas lendas. Ou tinham eles uso mais alto do que o humano? Estariam reservados aos deuses, como os que se consagravam a Marém, após as grandes vitórias?

Aos homens pertenciam os palácios a que se dão os nomes de Enda Semon, Taakha Mariam e Enda Michael. Deles, pouco mais subsiste além dos alicerces, a revelarem, dentro de um quadrado, numerosas habitações. Enda Semon tinha 35m de lado; Enda Michael, 27m; Taakha Mariam, 120 x 80m.

Tronos, catacumbas, as altas estelas e esses três grandes palácios datariam dos séculos III e V.<sup>43</sup> O norte da Abissínia começava, por essa época, a pontuar-se de outras religiões que não a de herança sabeia. Com o

aumento da importância de suas rotas África adentro e de seus portos no grande arco do comércio a distância que se alongava do Suez até a China, mercadores, marinheiros, artesãos, soldados e escravos foram trazendo para a costa e para o altiplano os cultos às divindades egípcias, greco-romanas, persas e bramânicas, e a Jeová, e a Mitra, e a Buda. Trouxeram também — e de bem perto, do outro lado do mar Vermelho — um sincretismo de crenças pagãs com um monoteísmo indefinido. Nesse sincretismo, que se desenvolvera numa Arábia tomada por forte inquietação religiosa, as tradições bíblicas ocupavam importante lugar.

A disseminação, nos meios urbanos e nas classes nobres tingidas de helenismo, de um sentir monoteísta, ainda que vago, e das histórias do Antigo Testamento, embora adulteradas, deve ter facilitado o avanço do cristianismo e contribuído para diluir a oposição à nova crença.

Já devia haver alguns cristãos na Etiópia — gregos, egípcios, árabes, levantinos — ao começar o século IV. Se não os houvesse, não faria sentido a história que Rufino,<sup>44</sup> um monge romano, ouviu da boca de Edésio, em Tiro. Este contou-lhe que partira, menino, daquela cidade, em companhia de seu irmão mais velho, Frumêncio,<sup>c</sup> com destino à Índia — possivelmente à Índia Menor, nome que então se dava ao sul da Arábia. Quando o navio em que viajavam foi abastecer-se d'água numa enseada do mar Vermelho, viu-se atacado pelos nativos, que a todos mataram, menos os dois rapazes, vendidos como escravos ao rei de Axum. Ali, ganharam a confiança do soberano, que fez Edésio seu escanção e Frumêncio tesoureiro e encarregado da correspondência. Ao morrer o rei, os dois irmãos foram alforriados, mas a rainha, regente, lhes pediu que permanecessem na corte, a fim de auxiliá-la na administração do país e na educação dos príncipes. Frumêncio começou a procurar cristãos como eles, entre os mercadores estrangeiros que frequentavam a corte, para, juntos, erguerem igrejas e difundirem a fé. Ao atingir o príncipe herdeiro a maioridade, os dois irmãos deixaram a Etiópia. Edésio tornou-se presbítero da Igreja de Tiro. Frumêncio foi ter a Alexandria, onde, após informar o eparca Atanásio do favor em que era recebido o cristianismo pela família real de Axum, pediu-lhe que indicasse um bispo para a Etiópia. Atanásio resolveu consagrar o próprio Frumêncio, e este regressou à Abissínia por volta de 330. Diz a tradição que, ao retornar, ele batizou o rei e a família real.

Ainda que só bem mais tarde iniciassem a tarefa de aglutinação e catequese, é provável que tenham Frumêncio e Edésio, desde a chegada à corte de Axum, ali encontrado alguns poucos cristãos. De outro modo, seria difícil explicar-se como dois rapazolas separados de seu mundo



permaneceram fiéis ao Cristo e guardaram a doutrina que haviam aprendido em Tiro. Frumêncio, que ganhara a confiança do rei e, depois, da regente, pôde organizar os cristãos numa comunidade, numa igreja. E iniciar a evangelização. De início, entre os estrangeiros. Mais tarde, entre a própria gente de Axum, já tocada pelas ideias monoteístas.

Não houve, ao que parece, da parte da rainha, de seu filho, Ezana, ou da nobreza, hostilidade ao proselitismo contido e discreto de Frumêncio. A fé cristã ganhara prestígio depois que Constantino a fizera a religião do Império Romano. Por sua vez, o centro de poder do Império deslocara-se para o Mediterrâneo oriental, com a fundação, em 330, de Constantinopla, a Nova Roma, na margem norte do estreito de Bósforo. É lógico supor-se que o soberano axumita, desejoso de garantir sua posição de poder no sul do mar Vermelho, ameaçada pelos persas e seus aliados árabes, procurasse não se indispor com os romanos, que favoreciam os cristãos.

Daí a converter-se e a batizar-se há uma boa distância. Assim também entre a tradição e a realidade. Nos livros antigos e na iconografia etíope, Frumêncio figura frequentemente ao lado de um rei, Abrá,<sup>d</sup> e de um irmão gêmeo deste, Asbá,<sup>e</sup> como os responsáveis pela introdução do cristianismo na Etiópia. As duas últimas personagens não aparecem, porém, numa só inscrição ou moeda da época. Como, curiosamente, Ezana e seu irmão Sezana<sup>f</sup> não figuram nas listas tradicionais dos reis. É possível que, já então, tal como sucederia mais tarde, os reis mudassem várias vezes de nome: tinham um na infância, outro ao subir ao trono e podiam, depois, escolher ainda outros, para comemorar algum feito ou marcar uma passagem especial em suas vidas. Assim, diz-nos Pero Pais,<sup>45</sup> o rei de seu tempo, “tendo por nome de bautismo Suseñeos, q dizem he~ de hu martir, quando o jurarão por Emperador, se chamou Malâc Çaguêd; e agora se chama Seltân Çaguêd, q quer dizer o poder adoura, ou faz reuerencia”. Abrá e Asbá poderiam ser, assim, nomes simbólicos, significando, respectivamente, “o que fez a luz” e “o que trouxe o amanhecer”.<sup>46</sup>

Identificam-se Abrá com Ezana e Asbá com Sezana. Mas nem o rei nem seu irmão devem ter-se apressado em se revelar publicamente cristãos. Nas inscrições que deixou na pedra, Ezana celebra Marém e lhe agradece as vitórias. Era de Marém que defluía sua legitimidade. Abjurá-lo, antes de corte e povo terem sido conquistados pela nova fé, era um ato político impensável. Não se exclui, contudo, que Ezana já tivesse aderido ao cristianismo, quando de um episódio que narra o eparca Atanásio em sua Apologia.<sup>47</sup>

O imperador romano Constâncio II aderira à doutrina de Ário, que

negava a unidade e a consubstancialidade das três pessoas da Santíssima Trindade. Atanásio, que se opunha ao arianismo, passou a sofrer a hostilidade do imperador. Este o demitiu das funções e começou a perseguir os seus sequazes. Um deles era Frumêncio. Por isso, Constâncio II escreveu uma carta ao rei Ezana e a Sezana, a pedir-lhes, um tanto desabusadamente, que mandassem Frumêncio de volta ao Egito. Na missiva, o imperador afirma que os sermões “blasfemos” de Frumêncio corrompiam o clero de Axum e contaminavam o seu povo, e prometia um novo bispo, naturalmente ariano.

O rei de Axum fez olhos cegos à carta de Constâncio. E fechou os ouvidos à embaixada que, sob a chefia do bispo Teófilo Indúsio, lhe trouxera novas palavras do imperador. Caso acreditasse em Cristo, Ezana seria monofisista. E, se ainda não se havia convertido, não tinha por que tomar partido nas querelas cristãs. Alta, porém, era a sua estima por Frumêncio, a quem os abissínios até hoje chamam Abá Salamá, o “Pai da Paz”. Ou o “Revelador da Luz”.<sup>48</sup>

O imperador não escreveria aos reis de Axum, se não contasse o cristianismo com um considerável número de adeptos na Etiópia. Tanto assim, que já no fim do século IV eram numerosos os que dali peregrinavam até Jerusalém.<sup>49</sup> Isso não significa, contudo, que o cristianismo tivesse conquistado o povo. Devia continuar a ser um credo de estrangeiros e estrangeirados, fossem nobres ou escravos. E talvez gozasse de menor aceitação que o monoteísmo sincrético que se desenvolvera na Arábia, a juntar judaísmo, cristianismo, maniqueísmo, mitraísmo e outras crenças. Os próprios reis de Axum talvez tenham aderido àquele credo sincrético, antes de se renderem à fé cristã.

Na famosa inscrição de Ezana sobre a campanha em Méroe contra os nobas, invoca-se “o Senhor do Céu e da Terra, a Perfeição, que reina por toda a eternidade”. É a ele que o rei deve a vitória, e não mais a Marém, a menos que o deus invocado correspondesse a uma nova concepção, na qual o “senhor dos céus” axumita se confundia com o do sincretismo árabe. É possível, porém, que o Senhor do Céu e da Terra fosse o deus cristão, e o texto, propositadamente dúbio, a fim de não despertar conflitos religiosos. Esses escrúpulos, com o tempo, apagaram-se. Tanto que as moedas de Ezana, a partir de certo momento, passaram a exibir a cruz, a atestar a conversão do rei.

Para alguns,<sup>50</sup> o Ezana que louvou na pedra o Deus único, após ter reverenciado Marém, e que pôs em seu dinheiro o sinal da cruz, não seria o mesmo Ezana que conhecera Frumêncio, mas um outro rei de igual nome,

separado do primeiro por três, quatro ou cinco soberanos. A ser isso verdade, a adoção oficial do cristianismo pelo rei axumita só se teria dado na segunda metade ou no fim do século V. Cem anos ou mais após as canseiras de Frumêncio.

Stuart Munro-Hay<sup>51</sup> rebateu essa tese, com fortes argumentos numismáticos. As diferenças em peso, conteúdo de ouro e tipo de inscrições entre as moedas de Ezana e as da segunda metade do século V afastam a possibilidade de que tenha ele vivido naquela época. As moedas de ouro que trazem gravado o nome de Ezana com o disco a encimar o crescente e algumas das que mostram a cruz tinham o mesmo peso, a seguir o padrão monetário romano-bizantino. Outras, todas com o símbolo cristão, apresentam peso menor, acompanhando, assim, a reforma monetária romana de 324, quando Constantino, o Grande, instituiu o solidus de ouro puro. Essa mudança no peso da moeda etíope, somada à consistência com que Axum seguiu o padrão romano-bizantino, indicaria que a conversão pública de Ezanas se verificou em meados do século IV, dando razão à história tradicional.

Ao fazer seu o Deus dos cristãos, Ezana transformou o cristianismo na religião oficial da Etiópia. A fé continuara restrita, no entanto, à cidade de Axum e aos centros populacionais ao longo das rotas caravaneiras. A conversão ampla do norte da Etiópia dar-se-ia somente com a chegada, lá para o fim do século V ou início do VI, de grupos de missionários sírios — dos quais os mais famosos foram Abá Meta, os Justos e os Nove Santos.

Julga-se geralmente que esses religiosos vieram ter à Abissínia para fugir das perseguições desatadas contra os monofisistas após o concílio de Calcedônia, em 451. Pois eram monofisistas — adeptos da doutrina segundo a qual em Jesus havia apenas uma natureza, a divina, uma vez que esta absorvera a humana. Talvez tenham vindo diretamente da Síria. Talvez vivessem na Arábia do Sul e tenham ali escapado, quando das aflições por que passou o cristianismo, durante o reinado de Du Nouas.<sup>52</sup> Mas há quem<sup>53</sup> prefira ver no advento dos missionários sírios uma iniciativa do próprio monarca de Axum, interessado na evangelização como força unificadora do reino.

Diz-se dos Nove Santos que introduziram na Etiópia a liturgia e a música religiosa e traduziram para o gueze os Livros Sagrados. É possível que Frumêncio já tivesse iniciado a tarefa de verter a Bíblia para o etíope antigo,<sup>54</sup> mas seria com os Nove Santos que os Testamentos tomariam forma em gueze, a partir de originais gregos e sírios, em vez de alexandrinos. As traduções retêm textos apócrifos que não mais existem

completos no original, como o Livro de Enoch, a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Esdras.

Os missionários sírios espalharam-se pelo norte da Etiópia. Onde havia um templo dedicado aos deuses tradicionais puseram um santuário cristão, adaptando o antigo edifício ou sobre ele construindo um novo. A vida ascética por eles levada teve profundo impacto junto às populações rurais e lhes apressou a conversão.

Criaram-se vários mosteiros. A Abá Meta atribui-se a fundação de Debra Líbanos. A Apa Miguel Aragauí,<sup>54</sup> o mais famoso dos Nove Santos, o estabelecimento, num dos altos de Axum, de Debra Damo, a que deu uma regra baseada na de São Pacômio. Apesar disto, o monasticismo etíope vai ser marcado pelo modelo sírio, em vez de pelo copta.<sup>55</sup>

Desde essa época, o mosteiro como que predomina na estrutura da igreja abexim. Mas é possível que o fascínio pela caridade por meio da oração e do sacrifício individual, no silêncio e no isolamento, tenha precedido a chegada de Abá Meta, dos Justos e dos Nove Santos. Nada mais natural, pois a conversão da Etiópia coincide com o instante histórico em que mais alto se tinham os exemplos dos ascetas, tanto em sua forma solitária — exaltada por Santo Antônio —, quanto na comunitária — instituída por São Pacômio. E vizinhas da Etiópia ficavam as terras do Egito, da Síria, da Arábia e da Ásia Menor, onde mais era intensa a voga do ascetismo.

A tradição põe nos tempos do rei Ezana e seu irmão Sezana numerosas igrejas, cavadas ou recortadas na pedra, existentes no Tigrê. E situa nos reinados de Calebe<sup>56</sup> e de Gebra Mascali<sup>57</sup> várias outras.<sup>58</sup> Retratam elas — bem como as que continuariam a ali construir-se, em idêntico estilo ou de fisionomia semelhante, durante mais de um milênio — a mesma prevalência da meditação ascética sobre as obras no mundo, como meio de atingir-se a salvação. E exprimem certa maneira de ser e adorar que é bem de Bizâncio e dos ritos cristãos orientais, cujos mosteiros e igrejas procuram alhear-se da terra e afastar-se do comum da vida.

Assim como os anacoretas, as velhas igrejas de Tigrê vão ocultar-se em cavernas, no mais longe das montanhas. E como os estilistas a empoleirar-se no alto das colunas, colocam-se na proa dos penhascos. Nisto seguiam também uma tradição local, pois os templos dos pagãos etíopes situavam-se geralmente em lugares elevados. Quase todas essas velhas igrejas são de difícil acesso e isoladas das aldeias. Algumas só podem ser atingidas após dura escalada. E noutras sobe-se por escadas de corda, lançadas de portais abertos na rocha.

Tal como ocorre nas mais antigas igrejas urbanas da Etiópia — nas quais

avultam as influências da arquitetura do Mediterrâneo oriental, a forma de basílica e, algumas vezes, a abside semicircular —, nos templos e cenóbios do Tigrê aparece clara a mesma linha de tradição que fez escavar na pedra as moradas dos homens e dos deuses, em toda a área do Oriente Médio, e que deixou, entre outros exemplos igualmente famosos, Petra, na Jordânia, e Goreme, na Capadócia.

Algumas poucas igrejas ou refúgios de monges do Tigrê resultam da ampliação de cavernas preexistentes. Em vários casos, recortaram-se, no fundo da cova, absides e abóbadas, arcos e pilares. Outras igrejas foram escavadas na parede da montanha ou numa grande saliência de rocha, tendo, no interior, o aspecto, a um só tempo monumental e recolhido, de um templo românico europeu. Um terceiro tipo traz em si as promessas do que viriam a ser as assombrosas igrejas de Lalibela. Nos templos desse tipo, três dos lados projetam-se para fora da montanha de que foram recortados, tal qual uma igreja com o fundo colado na penha. E, finalmente, há casos em que se combinam o corte, o escavar e o desbaste da pedra com a construção corriqueira. Partes do templo são lavradas na rocha, e certas paredes são edificadas à maneira tradicional axumita: vigas de madeira alternando com camadas de pedra.

De madeira e de pedra — a madeira a formar a gaiola da casa, a compor a moldura das portas e das janelas, a sustentar os tetos e a formar os assoalhos, e as pedras, já então cimentadas entre si por argamassa, a encher as paredes — os axumitas foram construindo as cidades e as vilas com que iam consolidando o seu poder e o expandindo para o sul e o sudoeste, para além das nascentes do rio Tacazé e para o lago Tana, na direção do Nilo Azul. No século VI, pelo que narra Cosmas Indicopleustes,<sup>57</sup> já havia um governador axumita para os agôs, na região entre Tigrê e o Tana, encarregado de velar pela grande viagem anual de mercadores, que, enquadrados por funcionários do rei, demandavam o sudoeste, com gado em pé e barras de sal e de ferro, para trocar pelo ouro de Sassu,<sup>k</sup> uma região localizada possivelmente no Nilo Azul.

Essa era uma das pontas da grande rede comercial axumita. Outras ficavam na Pérsia, no Ceilão, no norte da Índia, na Núbia, no país dos blêmios, onde — isto nos diz Cosmas — os axumitas adquiriam esmeraldas para vender aos indianos. Levavam-nas provavelmente, com outras mercadorias, em seus próprios navios até a Índia. Em navios que um contemporâneo de Cosmas, Procópio Cesareense, descrevia como feitos de pranchas amarradas com cordas, sem uso de pregos para firmá-las ou de piche para vedar-lhes as frestas. Tais barcos não deviam suportar cargas



pesadas, mas tinham condições de fazer longas viagens.<sup>58</sup>

Esse comércio era essencialmente de artigos de luxo, cujo alto valor compensava o transporte a distância. Em Axum, devia ser monopólio do rei, negócio de estado, apanágio da nobreza. O poder do soberano tinha nele um dos seus assentos, e outros nos seus incontáveis rebanhos e na numerosa escravaria. Certa atividade mercantil estava mais ao serviço do comum das gentes: a que se fazia em torno do sal, que vinha do deserto da Dancália, das barras e utensílios de ferro, dos tecidos rudes, da cerâmica, dos alimentos.

Rico era o rei. E rica tornara-se a aristocracia. Cosmas Indicopleustes conta que viu na Etiópia um palácio de quatro torres. Devia apoiar-se sobre uma base robusta, que lhe aumentava a altura e realçava a imponência. Não teria, contudo, mais de dois ou, quando muito, três andares, pois a espessura dos muros e a simples argamassa de argila que lhes ligava as pedras não suportariam um maior número de pavimentos.<sup>59</sup> A impressão de quem o visse era de força e grandeza, com as paredes em camadas, a alternarem horizontalmente reentrâncias e saliências, e com as pontas de muitas das grossas vigas de madeira que compunham o arcabouço do prédio a sobressaírem do muro, contrastando vigorosamente com os blocos de pedra.

A mansão ou castelo de Dongour, no limite ocidental da cidade de Axum, embora date de um século após a viagem de Cosmas, mostra como seria a residência de um alto membro da nobreza etíope.<sup>60</sup> As construções ocupam um quadrilátero irregular com uma área de três mil metros quadrados. Alguns restos de paredes chegam a cinco metros de altura. O edifício teria mais de quarenta salas e pátios internos, em torno de um pavilhão central, com sete compartimentos, a que se tinha acesso por três escadarias.

Crê-se que Cosmas Indicopleustes esteve na Etiópia quando ali reinava Calebe. Por volta de 520 — arrisca Jean Leclant.<sup>61</sup> Entre as duas campanhas militares axumitas contra o rei judeu de Himiar, Du Nouas.

No século IV, Axum perdera o controle sobre grande parte do Iêmen. Em 370, o rei himiarita Assad Abucaribe<sup>1</sup> converteu-se ao judaísmo. E vinculou-se às tribos árabo-judaicas dos oásis do Hijaz e aos judeus da Síria e da Mesopotâmia. Sua conversão não deixava de ter um sentido político: unia-se aos aliados da Pérsia contra Bizâncio, identificado com os cristãos. Ele e alguns de seus sucessores não se consideravam vassalos do negachi e se deram à tarefa de unificar o Iêmen e de estender seu poder sobre a Arábia Central. Pouco a pouco, tornaram-se rivais de Axum como intermediários no comércio a distância e como potência política e militar na área.



Se havia intensas rivalidades religiosas entre cristãos monofisistas, cristãos ortodoxos, cristãos nestorianos, judeus, monoteístas sincréticos e pagãos, o conflito permanente entre Constantinopla e a Pérsia só os acentuava. Os judeus alinharam com os persas; e os cristãos, excetuados os nestorianos, com os bizantinos. Para estes, o controle do mar Vermelho, ou pelo menos o livre acesso às suas águas, era essencial, posto que os sassânidas lhes haviam fechado a rota da Índia pelo golfo Pérsico e pelo Tigre e o Eufrates. Se Bizâncio, para atingir esse objetivo, se apoiava em Axum, o Himiar buscou pactar com os sassânidas. O conflito religioso deu substância espiritual e agudizou o choque de interesses entre axumitas e himiaritas.

Em 517, subiu ao trono do Himiar um novo rei: Du Nouas. Substituíu ele um soberano de quem se diz ter sido cristão e protegido de Axum. E inverteu-lhe a política. De forma drástica. Passou a interceptar o tráfico entre Constantinopla e Axum, a dificultar a vida dos comerciantes bizantinos e abexins, a perseguir os iemenitas de fé cristã. Sobre tudo os monofisistas, que identificava com Axum.

Diante da crescente hostilidade, Tomás, bispo monofisista de Najran, foi ter a Axum, queixar-se ao rei abissínio. Este não demorou em reagir. Seus exércitos atravessaram o mar, deram combate a um Du Nouas surpreso e talvez ainda pouco firme no poder, e lhe infligiram uma derrota que só não foi completa porque o himiarita logrou refugiar-se nas montanhas.

Vitoriosos, os axumitas regressaram à pátria, deixando no Iêmen algumas tropas de ocupação. E muito campo livre a Du Nouas, que se pôs a explorar com habilidade o desconforto dos pagãos, dos sincretistas e dos nestorianos, diante da supremacia monofisista e do domínio de Axum. A correlação de forças mudou-se em seu favor e ele disto extraiu imediata vantagem. Cercou Zafar, onde estacionava o maior número de soldados abexins. E lhes propôs que saíssem honrosamente da cidade e embarcassem de volta à Etiópia. Os que cederam à embaixada foram trucidados à traição, durante a noite. Os que permaneceram na cidade viram-se encerrados numa igreja e queimaram com ela.

Algumas áreas do Iêmen não aderiram a Du Nouas e continuaram a lhe opor resistência. Assim Muhvan, com o porto de Moha ou Muza. Assim Asharan, junto ao Bab-el-Mandeb. Assim, a cidade de Najran. Du Nouas deu-lhes impiedoso combate. Em Najran, massacrou os monofisistas — para escândalo e revolta dos cristãos do Oriente. E estendeu, feroz, a perseguição religiosa ao Hadramaute, a Marib, ao Hajarã. Numerosos cristãos fugiram da Arábia do Sul. Muitos foram ter à Etiópia.

Desta feita, os abexins não reagiram com presteza. Talvez porque estivessem envolvidos numa guerra intestina — quem sabe se nas lutas pela sucessão das quais emergiu, como rei, Calebe?<sup>62</sup> Neste caso, a campanha de 517 teria sido empreendida não por ele, mas por seu pai, Tazena.<sup>63</sup> Seja. De qualquer forma, os anos não apagavam a indignação cristã nem o interesse de Constantinopla em afastar de cena Du Nouas.

O patriarca de Alexandria pressiona Calebe a vingar os mártires cristãos. Justino I, imperador de Bizâncio, propõe-lhe uma ação militar conjunta. Os refugiados iemenitas reúnem-se e, sob o comando de um aristocrata de grande prestígio, Sumafa Axua,<sup>m</sup> põem-se à disposição do rei abexim. Calebe junta um numeroso exército e apresta a esquadra que o transportaria ao outro lado do mar Vermelho. Bizâncio manda-lhe navios, a maioria dos setenta barcos utilizados na invasão. Esta só se daria por volta de 520.

Um ano antes, os exilados iemenitas sob as ordens de Sumafa Axua haviam partido dos litorais etíopes e desembarcado no sul do Himiar, onde ocuparam uma fortaleza na montanha e começaram a receber o apoio das populações mais próximas. Os soldados que Du Nouas enviou para fazer face a esse foco de rebelião não conseguiram debelá-la. Mas fizeram falta na costa, quando as forças de Calebe desembarcaram.

Foi curta a campanha. Logo num dos primeiros embates, à beira-mar, um soldado axumita matou o rei Du Nouas e, para disto fazer prova, lhe cortou a cabeça. Daí por diante, as tropas etíopes pouca resistência encontraram. Viram-se rapidamente senhoras de toda a Arábia do Sul.

Antes de voltar a Axum, para — assim diz a tradição — recolher-se a um mosteiro e nele terminar piedosamente os seus dias, Calebe procurou reorganizar a igreja e o estado iemenitas. Restaurou e reconstruiu templos. Colocou cristãos em todas as posições de mando. Fez rei Sumafa Axua, embora na posição de vassalo e constrangido por um poder paralelo — o conselho formado pelos chefes das tropas axumitas sediadas na Arábia do Sul.

Axum reassumia, assim, o controle de ambas as margens do sul do mar Vermelho. O que talvez explique as duas missões diplomáticas — se é que foram duas e não apenas uma — enviadas pelo imperador Justiniano, o Grande, a Calebe, em torno de 531. Um dos embaixadores chamava-se Juliano; o outro, Nono ou Nonosus. Da viagem deste último, há ressonâncias em Gibbon.<sup>64</sup>

O emissário imperial — conta-nos Gibbon — desembarcou em Adúlis e gastou 15 dias para chegar, através de tortuosos desfiladeiros, a Axum. No

caminho, viu quinhentos elefantes selvagens. A capital era grande e populosa, e nela havia altos obeliscos. O rei abexim recebeu-o ao ar livre, sentado numa carruagem puxada por quatro elefantes e rodeado de nobres e músicos. Vestia linho e trazia nas mãos um leve escudo e duas azagaias. Usava abundantes colares e braceletes de ouro, com pérolas e pedras preciosas. Nono entregou a Calebe uma carta de Justiniano, com a proposta de uma aliança militar contra os persas e um projeto de desvio da rota da seda, segundo o qual os axumitas tentariam adquirir aquele produto diretamente da Índia, trazendo-o em seus barcos, pelo mar Vermelho, até os mercados de Bizâncio. Lida a mensagem, Calebe, a mostrar sua aceitação do pacto com Justiniano, brandiu as armas e anunciou guerra implacável aos sassânidas.

Ficou nas ameaças — acrescenta Gibbon. Os axumitas não atravessarão os desertos para dar guerra aos persas. Nem o plano de diversão do tráfico da seda se realizará, pois, a essa altura, os iranianos já se tinham estabelecido nos principais portos frequentados pelos mercadores da Índia, onde lhes compravam toda a carga que traziam, e começavam a se assenhorear do comércio a distância no Índico Ocidental. Kobishchanov<sup>65</sup> sugeriu ter o rei axumita tentado cumprir o compromisso assumido com Bizâncio, enviando agentes ao sul da Índia e ao Ceilão. Estes teriam regressado convencidos da inutilidade do esforço.

Não só Axum e Constantinopla deixaram de unir-se militarmente, numa ofensiva contra os sassânidas, como seus interesses nem sempre coincidiram. Axum não desejava romper com a Pérsia, nem que esta o tivesse como inimigo, embora lhe cortasse o acesso pelo mar Vermelho à retaguarda dos domínios bizantinos. Ao imperador romano do Oriente não convinha, por sua vez, que Axum se fortalecesse mais do que devido, nem que detivesse por muito tempo o completo controle da entrada do mar Roxo.

Daí ter Bizâncio tentado atrair Sumafa Axua para sua esfera de influência. Este, porém, foi, entre 525 e 535, derrotado por um etíope, Abrá, que não se sabe bem quem era — se antigo escravo de um mercador de Adúlis, se simples soldado, se comandante de tropas, se o mais prestigioso dos chefes militares abexins, ou se parente do negus ou seu representante no Iêmen.

Abrá ocupa o trono e desfaz os dois esforços militares axumitas para corrigir a usurpação. Consolida-se no poder. E entende-se com Bizâncio. Para afastar-se de Axum, abjura o monofisismo e adota o cristianismo ortodoxo, favorecido por Constantinopla. Não se desliga, entretanto, de

todos os vínculos com a Etiópia: continuará a considerar-se vassalo do sucessor de Calebe, Gebra Mascal, ainda que apenas nominalmente. Tornara-se de fato o rei do Himiar e tentará expandir seus domínios e sua esfera de influência sobre o resto da Arábia. Ao que parece, com o apoio ou a complacência bizantina.

Abrá morre, por volta de 558. Ou bem antes. Um neto de Sumafa Axua, de nome Saife,<sup>u</sup> disputa o trono aos filhos do usurpador e recorre aos persas. Estes não deixam escapar a oportunidade. Intervêm no conflito e colocam Saife no poder. Os colonos etíopes, que apoiavam os filhos de Abrá, inconformados, revoltam-se e matam o neto de Sumafa. De novo manda a casa de Abrá. Mas não por muito tempo, pois, antes de terminar o século, as tropas sassânidas ocupam todo o sul da Arábia e o incorporam ao império do padixá. Axum a tudo assiste sem mover-se. Talvez por saber quão infrutíferas tinham sido as vitórias de Calebe. Talvez por se haver resignado a ser apenas um poder africano. Talvez por não se sentir com forças para opor-se à máquina militar iraniana.

Quando Abrá procurou estender os seus domínios na Arábia, conduziu uma expedição contra Meca. É possível que os bizantinos o tenham empurrado nesse rumo. Ou que o tenha movido o desejo de, conquistando Meca, onde estava a Caaba, transformar Saná, com sua catedral, no mais importante centro religioso da península.

Era numeroso o exército de Abrá — diz a tradição. E nele ia um elefante, que o rei montava, ou, provavelmente, muitos desses animais, que os axumitas haviam aprendido, talvez com Méroe, a treinar para a guerra. Ao chegarem as tropas à vizinhança de Meca, o paquiderme que levava o rei ajoelhou-se e não mais quis mover-se. Vieram, então, bandos de pássaros e lançaram sobre os soldados invasores milhares de pedras certeiras, que os reduziram — lê-se na sura CV do Alcorão — a “ervas mastigadas”.

Os muçulmanos chamam “Ano do Elefante” àquele em que se deu a investida de Abrá contra Meca. No mesmo ano, dizem (sem tomar em conta os lustros que separariam os dois fatos), nasceu Maomé.



## A expansão banta

Apalavra banto foi usada pela primeira vez em 1862, por W.H.I. Bleek, para designar as numerosíssimas falas aparentadas — mais de trezentas ou cerca de seiscentas, conforme os critérios de classificação adotados — que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da baía de Biafra a Melinde. O termo banto aplica-se, hoje, também aos povos — e somam mais de duzentos milhões de pessoas — que utilizam um daqueles idiomas.

A grande semelhança entre as línguas bantas — muitas delas tão próximas umas das outras como o são os diferentes idiomas neolatinos — fez supor, desde o início, que se tivessem propagado de um núcleo original, há relativamente pouco tempo e de forma rápida. Um famoso africanista, H.H. Johnston, imaginou, em 1913, que a expansão das línguas bantas fosse o resultado da conquista militar, da invasão veloz das terras ao sul do continente por hordas de guerreiros, que impuseram sua cultura e sua fala aos povos por eles submetidos. Graças à lança de ferro — completou, meio século mais tarde, um outro estudioso<sup>1</sup> —, uma minoria dominante pôde não apenas impor-se pelas armas, mas também aumentar a eficácia de seus caçadores e o volume de carne que a coletividade produzia, e atrair, assim, para suas hostes os povos vizinhos, os quais, convertidos a novo modo de vida, engrossavam os contingentes bantos e iam derramar-se, como grupos senhoriais, sobre outros territórios e sobre outras gentes.

Banto significa “povo”, ou “os homens”. É o plural de munto, “o homem”. O termo existe em quase todas as línguas bantas. E é o mais antigo, com a sua acepção.

A partir do estudo comparativo dos vocabulários e das gramáticas das línguas bantas modernas, imaginou-se uma fala que estaria na raiz de todas elas, um protobanto, utilizado, há apenas uns três ou quatro mil anos, numa pequena área, de onde começou a difundir-se e a modificar-se.

O linguista Joseph H. Greenberg situou esse núcleo original na região do

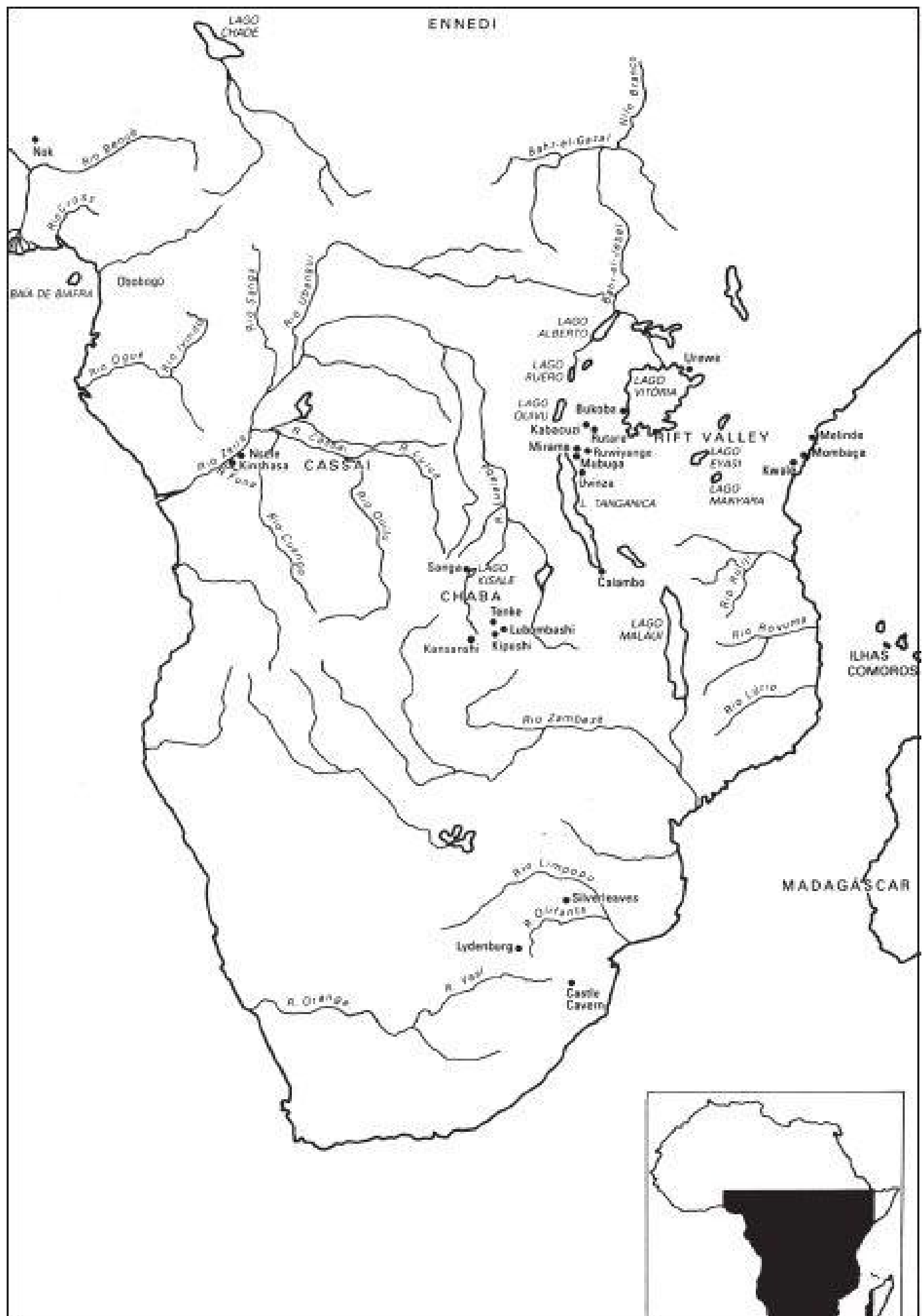
médio rio Benué,<sup>2</sup> próximo à fronteira da Nigéria com os Camarões, ao noroeste, portanto, da grande massa territorial em que predominam os idiomas bantos. Para ele, o conjunto destes idiomas, não obstante seu número e a vasta geografia sobre a qual se espraíram, constituiria tão somente uma subdivisão de um sub-ramo, o bantoide (no qual se incluem o tive e várias outras línguas faladas no centro dos Camarões e no centro-leste da Nigéria), do ramo benué-congo do grupo níger-congo da família níger-cordofoniana.

Distinta é a tese de outro linguista, Malcolm Guthrie. Sustenta ele que os idiomas bantos devem ser tomados como uma família independente. Seu núcleo originário localizar-se-ia ao sul da floresta equatorial, no norte do Chaba (ou Catanga), a meia distância entre os dois oceanos,<sup>3</sup> ou, ao ampliar posteriormente a área, entre o Lualaba e o baixo Zaire.<sup>4</sup> Guthrie não afasta, porém, a hipótese de que os antepassados da gente que utilizava o protobanto tivessem vindo, pelos rios, da bacia do Chade para o alto Lualaba. Eles falaria um hipotético pré-banto.

Dando ênfase aos pontos de contato entre as duas teorias, o historiador Roland Oliver concluiu não serem as posições de Greenberg e Guthrie contraditórias. “É uma interpretação válida”, escreveu,<sup>5</sup> “considerá-las como se referindo a sucessivos estágios no tempo”. Teria havido um primeiro movimento migratório, a partir de um núcleo ao noroeste da floresta equatorial (ou seja, do ponto de origem proposto por Greenberg); esses emigrantes, após atravessarem as matas da bacia do Zaire e se fixarem, por demorado tempo, no Chaba e no Cassai (o centro da hipótese de Guthrie), ali desenvolveram e consolidaram o protobanto, antes de iniciarem a verdadeira grande dispersão.

Sem esquecer que o conceito de protobanto é uma criação dos linguistas e que não se pode falar em origem última, em sentido absoluto, de qualquer língua ou grupo humano<sup>6</sup> — atrás de cada ancestral estão os seus ancestrais —, haveria que distinguir pelo menos dois protobantos: o do noroeste, ou primitivo, e o do sul, ou secundário. O próprio Greenberg, embora rebatendo os argumentos que levaram Guthrie a colocar onde pôs o núcleo do seu protobanto, considera o segundo centro difusor “uma possibilidade legítima”.<sup>7</sup> Teria sido nessa região, segundo Guthrie, que o protobanto se cindiu em dois grandes grupos: o ocidental e o oriental — a divisão básica das línguas bantas, tanto para ele quanto para Greenberg.





Diverso é o modo de ver de dois outros linguistas, Bernd Heine e Alick Henrici. Aquele<sup>8</sup> desenvolveu uma classificação inteiramente nova das línguas bantas. Dos 11 principais grupos em que divide o banto, dez situam-se a noroeste do rio Zaire, o décimo primeiro compreendendo todas as demais falas ao sul e a leste. Henrici, usando os próprios dados de Guthrie, chegou a conclusão semelhante à de Heine: a grande ruptura histórica, no banto, era entre as línguas do noroeste (região sul-oriental da Nigéria, Camarões, Gabão, Congos e República Centro-Africana), de um lado, e todas as demais, do outro.<sup>9</sup>

A recriação teórica do vocabulário protobanto permite-nos reconstituir, ainda que de forma imprecisa, os modos de vida dos que hipoteticamente o falavam. Uma constelação de palavras possibilita o esboço das grandes linhas de uma cultura material. Ficamos sabendo da existência de determinados objetos, armas, animais e árvores, e, com isso, nos arriscamos a enquadrar numa paisagem um povo desaparecido e a estabelecer a estrutura essencial de sua maneira de existir. No caso dos protobantos, a arqueologia, por agora, pouco nos ajuda. Mas, como a herança da linguagem significa geralmente a da cultura, é-nos lícito projetar comparativamente no passado coisas, técnicas e jeitos de ser, utilizando a realidade atual, ou a da história próxima, para — embora saibamos que, no correr do tempo, se processaram empréstimos, trocas, modificações, ajustamentos e rupturas — restaurar a imagem dos ancestrais das gentes bantas. Afinal, como relembra Eugenio d’Ors, em uma de suas glosas,<sup>10</sup> “en la evolución humana, cuanto ha sido, es”.

Parece que eram produtores de alimentos os que falavam o protobanto. Possuíam palavras para dendezeiro, legume, figueira, fava, azeite, cogumelo, galinha-d’angola, bode, cachorro. E talvez para boi, embora o mesmo termo significasse também “búfalo”. Tinham nomes para moita e matagal, mas não para campina ou pastagem. Nem para os animais típicos da savana, como o leão, a zebra, o rinoceronte. Pobre era o vocabulário de caça. Em compensação, abundam as expressões que se referem à pesca e às atividades aquáticas: anzol, fisgar com o anzol, canoa, remo. Tudo aponta para um hábitat semelhante ao que se denomina, na Amazônia brasileira, de campo coberto — uma zona de transição entre a savana, o cerrado e a floresta. Uma área bastante arborizada, com fartura de água e fáceis rios.

Este cenário repete-se ao norte e ao sul da grande selva congoleza. Nele

incluem-se tanto o núcleo protobanto proposto por Greenberg quanto o defendido por Guthrie. Em ambos os casos, estaríamos diante de pescadores, que praticariam a agricultura nas bordas da mata, cozeriam a cerâmica, teceriam panos de ráfia e de outras fibras vegetais, fariam cestos, estariam organizados em famílias extensas e conheceriam certas formas de controle social difuso, baseadas no prestígio dos mais velhos. Suas crenças religiosas não deveriam apresentar grande distância das que ainda hoje professam muitos de seus descendentes: acreditariam talvez que tudo participa da harmonia cósmica, que cada coisa possui uma força espiritual, que há permanente troca de poder e apoio entre os vivos e os mortos da mesma linha de sangue.

Conforme a lição da linguística e da glotocronologia que se acolha, muda o enredo.

Se o núcleo de onde o protobanto começou a segmentar-se e a dispersar-se ficava próximo ao médio Benué, na fronteira da Nigéria com os Camarões, pode-se imaginar que os grupos que o compunham ali viviam desde muitíssimo tempo. Seriam possivelmente populações que moravam a distância umas das outras e que viram seus números constantemente aumentar, num meio geográfico propício. A densidade demográfica da área, à luz dos critérios atuais, poderia ser tida como insignificante. Mas não, da perspectiva de grupos humanos que, embora conhecessem a agricultura e criassem animais, viviam ainda em grande parte da pesca, da coleta e da caça, necessitando, por isto, de vastos espaços para exercê-las, sem entrar em choque com os vizinhos. E estes, pelo menos os que ocupavam os territórios mais ao norte, podiam estar a deslocar-se lentamente para o sul, empurrados por aqueles que o ressecamento saariano afastava de suas terras.

O agricultor mudava de sítio tão logo se esgotava o solo, e o solo, quando pobre, exauria-se em três ou quatro anos. Como não faltava terra, ia-se buscar um trecho na fímbria de mata mais adiante, que se derrubava e cujos restos talvez se queimassem, para a cinza servir de adubo. O pastor quase se deixava conduzir pelas cabras e bois. A coleta arrastava quem a fazia a inesperadas distâncias, pois as árvores frutíferas, as plantas tuberosas e as colmeias se disseminavam pelo largo espaço. A própria natureza da caça pede amplas áreas vazias de homens: ela tem de ser itinerante, para não se esgotarem os animais. E se a vida de aldeia recomenda a proximidade dos rios e das fontes, a pesca a exige.

À medida que aumentavam em número, os protobantos foram avançando para leste e para oeste, ao longo da fímbria setentrional da

floresta. Assim chegaram à boca do rio Zaire, que atravessaram junto ao mar. Assim, a semicircundar a selva, atingiram os lagos Alberto, Eduardo ou Ruero, Quivu e Tanganica. Houve quem imitasse os rios, floresta adentro, e baixasse, digamos, pelo Sanga e o Ubanguí até o Zaire, e por este até a região de Kinshasa. Seriam apenas, por esta via, setecentos quilômetros de um ponto a outro, distância que hábeis canoieiros, em longas pirogas escavadas nos troncos das grandes árvores, podiam perfeitamente transpor. Do eixo do Zaire, começaram a subir os afluentes da outra banda: o Cuango, o Quilu, o Cassai, o Lulua. E a galgar, contra a corrente, o próprio Zaire, até o alto Lualaba, nos confins de Chaba.

Não se tratava de migração a passo batido. Mas deve ter-se processado, como indica o pequeno grau de diferenciações linguísticas, com relativa rapidez. Mal começava a empobrecer uma área à beira-mata ou um esobe (mancha de savana encravada na floresta), ia-se adiante, com nova aldeia e novas roças. Deste modo, ocuparam-se, ainda que parcialmente, os grandes eixos fluviais da selva. E os antepassados dos bantos foram ter, no fim das florestas congolenses, ao mesmo tipo de paisagem de onde os avós de seus bisavós haviam partido. E dali se derramaram pelas savanas, após se reapropriarem dos cereais e do gado bovino.

No processo, o protobanto foi-se segmentando. Os grupos que se expandiram para leste deram origem às línguas bantas orientais. Os que se deslocaram para o poente e para o sul, ao ramo ocidental do banto. A menos, como concede Greenberg,<sup>11</sup> que a divisão se tenha dado na região entre floresta e savana ao sul do Zaire.

Ficam no ar estas perguntas: conheceriam os protobantos o ferro, ao começar a expandir-se? Teriam eles recebido o seu uso, talvez da chamada cultura Nok, quando ainda viviam na região do médio Benué, ou só mais tarde? Para Guthrie,<sup>12</sup> os protobantos já dominavam o ferro quando ainda constituíam um grupo de língua coesa, entre o Lualaba e o baixo Zaire. Mas, com Guthrie, passa a ser outra a urdidura da história.

Os pré-bantos que vieram, com suas canoas, através da floresta, do lago Chade para o norte de Chaba, ainda não trabalhavam o ferro. Eram poucos — algumas centenas — e devem ter atravessado rapidamente a selva.<sup>13</sup> O conhecimento da metalurgia só lhes teria chegado muito tempo depois, pela mesma rota, trazido pelos descendentes de seus próprios antepassados, que haviam permanecido no Chade, ou por colaterais.<sup>14</sup> Quando tal se deu, os protobantos já deviam ser, ao sul da floresta, muito numerosos, já deviam ter-se várias vezes multiplicado.

Ali, o idioma lentamente consolidou-se. E, quando os que o falavam

voltaram a ampliar, para oeste e para leste, ao longo do limite meridional da mata, os espaços que ocupavam, foi-se, no processo de afastamento desse núcleo e de contato com outros grupos humanos, diferenciando do protobanto um dialeto ocidental. E, mais tarde, um oriental.

É diferente a intriga, a partir de Henrici. A primeira grande cisão do protobanto ter-se-ia verificado ainda no sul dos Camarões; e as três seguintes, no Gabão, no Congo-Brazzaville e no norte da República Democrática do Congo.<sup>15</sup> Ao noroeste do grande rio. Os que falavam o protobanto teriam estado por muito tempo, provavelmente milhares de anos, a viver naquela área, à beira das matas e dentro delas. A floresta, para eles, era parte da rotina diária, algo que haviam aprendido, ao longo dos séculos, a conhecer profundamente. Puderam atravessá-la ou circundá-la sem maior dificuldade. Nela havia pesca e caça, frutos e raízes, árvores para fazer cabanas e barcos sólidos. Nela, ou nas suas margens, podiam plantar vagens, batata-de-cafre, dendezeiro, algumas espécies africanas de inhame (como a *Dioscorea cayenensis*, a *D. rotundata* e a variedade autóctone da *D. bulbifera*). Embora houvesse que mudar constantemente a localização das roças, pois o húmus pronto se esgotava, pouco tempo se exigia para o regresso a um terreno já desbastado, uma vez que o solo de vazante logo se recompunha.

A etapa seguinte desta versão da história é o derrame de populações da floresta, ou das orlas da floresta, nas savanas adjacentes.<sup>16</sup> Os protobantos tiveram de passar para um meio ambiente muito distinto daquele a que se haviam acostumado. Tiveram de mudar do plantio para a sementeira; das raízes, vagens e nozes para os cereais. De dar nova ênfase à caça e à pastorícia. Quem sabe se já então não conheciam os instrumentos de ferro?

Presume-se que os protobantos que viviam ao noroeste das selvas da República Democrática do Congo tivessem um substantivo para malho e um verbo para o ato de forjar. Isso poderia constituir-se em evidência de que já praticavam a metalurgia. Há quem se apresse,<sup>17</sup> contudo, em ponderar que essas palavras podem ter mudado de sentido ou de aplicação, no correr da história banta. Tal como aconteceu, em português, com o vocábulo “carruagem”, cuja acepção corriqueira se voltou, de veículo de quatro rodas puxado por animais, para vagão ferroviário de passageiros, o termo empregado em protobanto para designar o martelo de pedra com que se faziam os implementos líticos pode ter passado a significar o malho do ferreiro, e o verbo utilizado para lascar, afeiçoar e polir o machado, a ponta de lança, a faca e o buril de pedra pode ter continuado o mesmo quando essa matéria-prima foi substituída pelo ferro. Há exemplos desse

tipo de mudança no desenvolvimento das línguas bantas: em diferentes momentos e áreas de sua expansão, a mesma palavra refere-se a pedra, a minério de ferro e a artefato de metal. É significativo que vocábulos correspondentes a “foles”, “soprar foles” e “arame”, embora disseminados por todas as outras regiões, não ocorram entre os protobantos do noroeste do atual Congo.<sup>18</sup>

A posse do ferro explicaria melhor, no entanto, a ocupação dos grandes eixos fluviais e de parte da floresta pelos protobantos. Se eles, em vez de só disporem de utensílios de pedra polida, que a arqueologia encontra em abundância nas margens da selva, tivessem, de saída, contado com implementos de ferro, ou os houvessem recebido ao longo das migrações matas adentro, com menor dificuldade abririam clareiras, derrubariam árvores, limpariam o solo, escavariam canoas, matariam os grandes animais — domariam, em suma, o que lhes coube de floresta. Como quer que tenha sido, ao se espalhar pela savana, já seriam donos da agricultura e do ferro.

Jan Vansina<sup>19</sup> propôs um outro argumento para a expansão dos bantos. Parte ele dos estudos linguísticos realizados por Y. Bastin, A. Coupez e B. de Halleux, do Museu Real de Tervuren, e da reclassificação do níger-congo apresentada por P.B. Bennett e J.P. Sterk. Segundo estes últimos, falava-se, há alguns milhares de anos, nas pradarias dos Camarões, então cobertas por florestas ou, quando menos, muito arborizadas, o bin. Este idioma, um subgrupo do bantoide, deu origem a dois outros: de um deles, o ungua, saíram o tive e o banto oriental (ou zambeze); do outro, o jarauã (jarawan) e o camarões-congo. O camarões-congo repartir-se-ia, por sua vez, em ecoide, mbam-nkam e banto ocidental (ou equatorial). O banto deixava de figurar como um item à parte na grande chave das línguas africanas, e os grupos banto ocidental e banto oriental corresponderiam a um esgalhar da árvore muito mais aberto e muito mais antigo.

Segundo essa tese, o banto ocidental desenvolveu-se na região entre o rio Cross (no sudeste da Nigéria), o Atlântico e as montanhas do sul dos Camarões. Seria a fala de pescadores e agricultores, que também caçavam e colhiam os produtos silvestres. Plantavam inhames, dendezeiros, abóboras, vagens. Criavam cabras e cachorros. Faziam cerâmica. Não conheciam o ferro.

Num ambiente propício e variado, entre savana e floresta, entre mar e serra, com abundância de chuvas e de sol, cresceram em número e começaram a expandir-se e a diferenciar-se linguisticamente, ao longo do oceano, por entre os manguezais e rios acima. Atravessaram o mar e foram



ter à ilha de Bioko (ou Fernando Pó).<sup>20</sup> Subiram o Gabão, o Oguê e outros cursos d'água, sempre em busca das paisagens que lhes eram habituais e onde pudessem continuar a exercer a agricultura a que estavam acostumados. Assim chegaram ao rio Zaire e o foram pontuando, contracorrente, com suas aldeias. E avançaram pela ramagem dos afluentes. Sempre junto das águas. A seguir, o espinhaço e as costelas dos rios. Sem geralmente se afastar do tipo de hábitat que desde há muito conheciam. Entraram pelo Cuango, pelo Quilu, pelo Cassai. Alguns, nos planaltos do sul do Congo e de Angola, adaptaram-se à vida de savana: reduziram a agricultura a uma atividade marginal e se converteram em caçadores. Assim atingiram a Namíbia, ao sul, e, a leste, os lagos Malavi e Tanganica e o rio Zambeze.

Quanto ao banto oriental, ele foi desenvolver-se na região dos Grandes Lagos. Os que o falavam já conheciam possivelmente o cultivo de cereais, desde que deixaram os Camarões e seguiram para leste pela borda setentrional da floresta. Nos Grandes Lagos, converteram-se à pecuária e passaram a fundir o ferro. Com milhetes, sorgo, bois e instrumentos de ferro, foram descendo a África. Por volta do ano 100 de nossa era, já se haviam imposto em partes da Zâmbia e de Chaba habitadas por bantos ocidentais. E, com os milhetes e o sorgo, o ferro e o boi, foram ocupando as áreas onde não prosperavam o inhame e o dendê, até as praias do Atlântico.

A arqueologia parece confirmar a tese do alastramento do uso do ferro, na África Índica, a partir da região entre o lago Vitória e os lagos Ruero, Quivu e Tanganica. Em Kataruka, a uns cinquenta quilômetros de Bukoba, no Buhaya (noroeste da Tanzânia), foram desencavados,<sup>21</sup> de sob o túmulo de um rei hinda, tido como herói civilizador, Rugomora Mahe, restos do que seria um conjunto de oficinas metalúrgicas, com fornos de tijolos, tubos de foles (tuyères), escória de minério de ferro e carvão, além de cacos de cerâmica do tipo a que se deu o nome de um local do sudoeste do Quênia, Urewe. Esta cerâmica se caracteriza por apresentar na base dos vasos uma cova ou depressão, semelhante à marca forte de um polegar, pelo rebordo da abertura das peças quase sempre chanfrado, e por se ornamentar com faixas de incisões paralelas a formarem círculos, zigue-zagues, triângulos, volutas e laçadas. Em três pontos da escavação, as datas obtidas por radiocarbono ficaram aproximadamente nos séculos I e II de nossa era. Dois outros pontos produziram, contudo, datas bem mais antigas: por volta de 500 a.C. Posteriormente, como para aquietar certas dúvidas, duas outras amostras extraídas do mesmo sítio foram datadas do século VI a.C., e

materiais retirados de locais próximos, do século III a.C. ao século VI de nossa era.<sup>22</sup> Ali perto, em Rutare, no nordeste de Ruanda, escavações em poços tidos como sepulturas de dois reis tútsis revelaram vestígios de produção de ferro e cerâmica do tipo Urewe. Num dos poços, o carvão associado à cerâmica foi datado do século III a.C.<sup>23</sup>

Esses achados fazem recuar o conhecimento do ferro na região interlacustre a antiguidades compatíveis com o início da indústria em Méroe, em Nok e na Etiópia. De uma ou mais de uma dessas áreas ou da África do Norte, pelos caminhos do lago Chade ou do Ennedi, pode o fabrico do ferro ter vindo dar ao sudoeste do lago Vitória. Mas não se exclui a hipótese de invenção local. Nesse rumo poderiam apontar as datas obtidas em trabalhos arqueológicos efetuados em Mirama, Mubuga e Rwiyange, no Burundi, e em Kabacusi, no Ruanda.<sup>24</sup> Os testes de radiocarbono dataram do século VI a.C. o carvão de uma fornalha em Mirama; e do século VII a.C., a escória de um forno em Kabacusi. Situaram, porém, muito antes, no século X a.C. e no século XIII a.C., carvões encontrados em associação com cerâmica de tipo semelhante ao de Urewe, em Mubuga e Rwiyange. Essas duas últimas datas — ressalte-se<sup>25</sup> — não estão associadas diretamente à metalurgia do ferro, mas a vasos de barro que geralmente a acompanham e que a podem ter antecipado de muito na região interlacustre.

Há uma imagem que persiste, clara: a de populações que conheciam o ferro, no sudoeste do lago Vitória, ao começar a nossa era. Cerâmica do tipo por elas produzida, aliada a indícios ou evidências da fundição do ferro, será desenterrada no sudoeste do Quênia, no sul de Uganda, na província de Quivu (na República Democrática do Congo). E vasos em estilos que parecem descender cronológica e tipologicamente do de Urewe, ou terem com este ancestral comum,<sup>26</sup> surgirão de escavações no sudeste do Quênia, no nordeste da Tanzânia, na Zâmbia, em Zimbabué, no Maláui, em Moçambique, no Transvaal e na Suazilândia. O alto grau de homogeneidade fez com que David W. Phillipson<sup>27</sup> englobasse todos esses grupos de produtores de alimento e forjadores de ferro da África Índica num só complexo cultural, a que deu o nome de Chifumbaze, tirado de um abrigo de pedra em Moçambique. As comunidades que a ele pertenciam, e que foram espalhando seus valores, falavam, ao que se presume, tal como os que hoje habitam aquela parte da África, línguas bantas.

Por volta do século II de nossa era, os bantos, contornando pelo sul, talvez pela Tanzânia central, as montanhas do leste do Quênia e o Rift Valley, atingiram as serranias e os tabuleiros próximos à costa. E ali passaram a produzir um tipo de cerâmica — do qual os primeiros

exemplares foram descobertos em Kwale, trinta quilômetros a sudoeste de Mombaça — da mesma estirpe que a de Urewe, mas que desta se distingue por apresentar uma decoração em linhas retas e faixas de pequenas incisões verticais, sem as volutas, os laços e os círculos que enfeitam aquela. Os autores dos barros de Kwale não se afastavam muito das águas. Viviam nas terras úmidas das franjas das florestas e dos sopés dos morros.

Nos séculos III e IV, os bantos expandiram-se rapidamente até o norte de Natal (República da África do Sul). A cerâmica desencavada ao longo desse percurso pertence a variações do estilo de Kwale. Mas vai revelar, em Lydenburg, no leste do Transvaal, um aspecto inédito: uma série de cabeças humanas de barro, algumas de tamanho natural, fortemente estilizadas, de sobancelhas e olhos marcados, nariz forte, boca larga, a assentarem sobre grossos colares retorcidos, que envolvem o pescoço. Datam do século V.

Os grupos que desciam a costa de Moçambique, ali, ou talvez ainda um pouco mais ao norte, travaram conhecimento com a bananeira, o coqueiro, o taro (*Colocasia antiquorum*) e várias espécies de inhame de origem sul-asiática (*Dioscorea alata*, *D. bulbifera* e *D. esculenta*). Essas plantas foram provavelmente introduzidas em Madagáscar e na costa da África Índica pela gente indonésia que primeiro terá povoado aquela grande ilha.

Desde muito, no sudeste da Ásia, vinha-se criando, entre arquipélagos e penínsulas, uma forma de civilização dependente das navegações marítimas. Ali desenvolvera-se, nos últimos 3 mil anos a.C., a piroga com balancim ou flutuador paralelo, um contrapeso lateral, colocado a certa distância da canoa e a ela ligado por duas travessas. Deste modo, assegurava-se ao barco equilíbrio e excelente flutuação, até em mares encapelados.

Foi em canoas do gênero — com um ou dois balancins e vela quadrangular, semelhantes às que até hoje existem em Madagáscar, nas Comores, nas costas da Tanzânia e de Moçambique — ou, em embarcações maiores, com dois cascos ligados por travessas,<sup>28</sup> que chegaram os indonésios aos litorais malgaxes.

Existe uma grande corrente oceânica do sul da Indonésia para Madagáscar. Por ela e com a ajuda dos alísios, os barcos poderiam ser levados do sudeste da Ásia para o sudeste da África. No entanto, a viagem direta, sem escalas, através de 6.400km de oceano, pareceu pouco provável a Hubert Deschamps,<sup>29</sup> que nos propôs um roteiro, favorecido pelas monções, desde a Indonésia até o sul da Índia, e dali para Madagáscar, seja pelas Maldivas, seja descendo a costa oriental africana, após passagem por Socotorá.

A ilha Grande, ou ilha Vermelha, ou ainda ilha de São Lourenço — como lhe chamavam os portugueses —, era então desabitada. Não se encontraram evidências de que ali vivessem, antes dos indonésios, outras gentes, fossem bosquímanos ou negrilhos. A ilha estava como que apartada quase que inteiramente da África. Sua própria fauna era original, com os grandes lêmures, o epiórnis (extinto faz talvez uns oitocentos anos), as numerosíssimas espécies de tartaruga. Se lá havia o hipopótamo-anão, o crocodilo e o porco selvagem, faltavam o leão, o leopardo, o rinoceronte, a girafa, os antílopes, as gazelas, os macacos e os outros animais que abundam na parte oriental da África.

As primeiras viagens dos indonésios devem datar dos séculos iniciais de nossa era. Como não se acharam, até agora, senão dois utensílios de pedra — e há quem duvide que sejam de fabrico humano<sup>30</sup> —, presume-se que as migrações se tenham dado depois que a Indonésia passou a conhecer o ferro e antes da hinduização daquelas ilhas: entre uma data inicial, que Deschamps<sup>31</sup> situa de 300 a.C. a 200 d.C., e o ano 800. J.D. Fage<sup>32</sup> propôs o período entre 300 e 800. Mas não falta quem coloque o começo dessas viagens bem mais tarde: no século V<sup>33</sup> ou mesmo na segunda metade do primeiro milênio.

É possível que os indonésios tenham fundado entrepostos e colônias nos litorais da África Índica, antes da ocupação de Madagáscar. E que se tenham, ainda no continente, misturado à gente negra. Mas não é de excluir-se que, só depois de instalados na grande ilha, hajam começado a frequentar os litorais defronte, onde prearam escravos ou recrutaram colonos.

Esses contatos facilitaram a pronta apropriação, pelos habitantes do continente, da bananeira, do coqueiro, dos inhames asiáticos, do taro e de outros vegetais cujas mudas, estacas, sementes e raízes haviam sido trazidas nos barcos indonésios.

Os bantos levaram as novidades pelos vales fluviais do Rufiji, do Lúrio, do Zambeze — de clima e solos a elas tão propícios — até o interior da África. Ao chegar ao lago Maláui, essas plantas podem ter subido mapa acima, pela Grande Falha Ocidental, com seus grandes lagos alongados, e dali, para o ocidente, pelas franjas setentrionais e meridionais da floresta congoleza e pelo interior desta, enquanto, no Índico, o coqueiro e a bananeira ocupavam rapidamente o cinturão litorâneo.

Para a banana já se propôs outro itinerário: teria vindo do sudeste da Ásia ou da Índia, pelo Oriente Médio e o alto Nilo.<sup>34</sup> Quer tenha seguido esse roteiro, quer tenha sido trazida pelos indonésios, quer tenham suas

distintas variedades entrado na África por diferentes pontos e em diferentes épocas, a banana revolucionou a agricultura nas áreas úmidas. Jan Vansina<sup>35</sup> chega a sugerir que seu impacto teria sido maior do que o do ferro. De fácil cultivo, a bananeira requer pouco trabalho e dá frutos, em regiões de chuvas bem distribuídas, durante todo o ano. Desenvolvendo-se extraordinariamente bem na floresta, tornou ali a vida mais fácil. Os que a conheciam entraram mata adentro, afastando-se da beira-rio e do limpo dos esobes.

Transmitida a outros povos, ou por propagação espontânea, a banana, o taro e os inhames sul-asiáticos chegaram até o Senegal e impuseram-se ao longo do Atlântico. Também o coqueiro se foi, de praia em praia, incorporando à paisagem africana, como se dela fizesse parte desde sempre. Em um século ou dois, essas plantas tornaram-se corriqueiras. Como sucederia mais tarde com a mandioca e o milho, levados do Brasil.

Em algum momento, os que viviam na floresta congolesa ou lhe contornavam as margens meridionais receberam o ferro. A arqueologia pouco nos diz sobre quando e como, pois mal engatinha na parte ocidental do mundo banto. Presume-se, porém, que se trabalhava o ferro em Obobogo (nos Camarões), por volta do século IV a.C.,<sup>36</sup> e propõem-se datas entre os séculos VII e I a.C. — e com mais segurança entre os séculos III e II a.C. — para achados no Gabão.<sup>37</sup> Em Tchissanga, no Congo, encontraram-se fragmentos de ferro em depósitos do século IV a.C., mas ignora-se se foram fundidos localmente ou trazidos de longe.<sup>38</sup> Em pontos próximos, contudo, como Madingo-Kayes, Tandou-Youmbi e Meningue, já se conhecia o ferro entre a metade do século II a.C. e o século III de nossa era.<sup>39</sup>

Em Sazuki, no baixo Zaire, o ferro teria sido introduzido entre o primeiro e o terceiro século d.C.,<sup>40</sup> enquanto que na ponta de Gombe, próximo a Kinshasa, se encontraram fragmentos de ferro e pedaços de uma cerâmica de todo distinta da de Urewe, que indicariam ser a metalurgia ali conhecida no século IV d.C. Esta data poderia recuar para o século III a.C., época atribuída a uma concentração de carvão ali existente. Também do século III a.C. seriam os restos, com características do início da Idade do Ferro, encontrados na estrada que leva a Nsele, pouco mais a nordeste.<sup>41</sup> Ainda na região de Kinshasa, junto às nascentes do Funa, foram também tidos como do século III a.C. pedaços de vasos de barro, que poderiam ou não estar associados ao conhecimento do metal.<sup>42</sup>

No Chaba e no centro da Zâmbia, as primeiras evidências do uso do ferro são do século IV. Por essa época, também o cobre era fundido na região, o que confirmam os achados feitos próximo às fontes do rio Naviundu, nas



cercanias de Lubumbashi.<sup>43</sup> É de imaginar-se que o conhecimento da metalurgia seja ali mais antigo do que o revelado até agora pelos trabalhos arqueológicos. E que tenha por origem a região interlacustre, pois a cerâmica do alto Lualaba e da Zâmbia Central trai forte influência dos barros de Urewe, embora guarde traços possivelmente herdados dos bantos ocidentais.

A cultura de Chifumbaze pouco parece ter avançado ao norte dos Grandes Lagos. Possivelmente porque não o permitiram povos de idiomas cuxitas, nilóticos ou sudaneses centrais. Dos últimos, muitos talvez morassem às margens do lago Vitória, onde se assimilaram aos bantos. A eles atribuiu-se a cerâmica de Kansyore<sup>44</sup> — que outros fazem sair de mãos cuxitas<sup>45</sup> —, uma cerâmica anterior à de Urewe e de paredes profusamente decoradas por pequenas cunhas. Há quem ponha o seu início no terceiro milênio a.C., ou até antes,<sup>46</sup> e a associe, em estratos mais recentes, a vestígios de gado miúdo e de bovinos. Propôs-se também que dos sudaneses centrais os bantos tivessem recebido as técnicas da criação de gado e o vocabulário a elas pertinente.<sup>47</sup>

Quanto aos nilóticos, habitavam, desde muito antes do princípio de nossa era, a região situada entre o Bahr-el-Jebel (ou Nilo da Montanha) e o altiplano etíope. Talvez já conhecessem o ferro quando começaram a dividir-se, a emigrar e a diferenciar-se em três grupos linguísticos: os nilóticos orientais ou das planícies, os nilóticos sulistas ou do altiplano e os nilóticos ocidentais ou dos rios e dos lagos. Para os últimos, que desceram o Bahr-el-Jebel e se instalaram no Sudd, e os seus descendentes (entre os quais se incluem os nuers, os dincas e os luos) guardaram alguns autores a designação de nilóticos, chamando os demais de nilo-hamitas ou paranilóticos, por considerarem que contêm os seus idiomas forte componente cuxita.

Antes de se dividirem, já deviam esses povos ter desenvolvido alguns dos traços culturais que distinguem seus descendentes até hoje. Já extrairiam, por exemplo, os dentes incisivos inferiores dos adolescentes, como parte do rito de iniciação à idade adulta. E talvez já vivessem dentro de um sistema pastoril que pronto desembocaria num verdadeiro culto do gado, cada zagal a manter com sua rês predileta uma relação quase que de fraternidade. Conheciam provavelmente a estabulagem. E ordenhavam e sangravam as reses, fazendo da mistura do sangue com o leite o principal de seus alimentos. Não se exclui, porém, que tenham aprendido a mungir as vacas e a sangrar os bois com os povos de idiomas cuxitas, que isto faziam desde há muito, se é que eram cuxitas os pastores descritos por



Agatarquides de Cnido,<sup>48</sup> no segundo século antes de Cristo.

Menciona Agatarquides que tal gente praticava a circuncisão e inumava os mortos nos outeiros, sob montes de pedra. Tal como era costume entre os cuxitas. E cuxitas presume-se serem os grupos que, desde cedo, provavelmente desde o fim do segundo milênio a.C., vindos da Etiópia e da Somália, começaram a ocupar o norte do Quênia.

Com o ressecamento do Saara, onde dantes havia grandes lagos e matas, e onde florescera um complexo cultural ligado às águas e à pesca, abriram-se amplas pastagens, então verdes e úmidas. Do sul do Sudão e do sudoeste da Etiópia até o norte da Tanzânia, a paisagem foi-se mudando em savana de planalto, com o Rift Valley a separar as terras altas que se alongam, a leste do lago Vitória, no sentido dos meridianos. Por essas pastagens desceu o gado. E os que dele cuidavam e viviam.

Pouco a pouco, os pastores substituíram, isolaram ou absorveram as comunidades que os haviam precedido na área. Com seus arpões de osso e suas facas e pontas de lança de obsidiana, a gente da cultura aquática foi-se retraindo cada vez mais nas margens de lagos que diminuía de tamanho e nos quais começavam a escassear os peixes, o hipopótamo, as tartarugas e os outros animais aquáticos. Do choque entre uma cultura em decadência e os modos de vida dos que paulatinamente a substituíam, talvez provenha a proibição de comer peixe que impera entre os cuxitas: seria uma forma de estabelecer uma drástica diferença e de qualificar o outro como impuro.<sup>49</sup>

Isto não impediu, porém, a adoção e a adaptação pelos cuxitas de costumes, práticas e técnicas dos pescadores. Com efeito, a indústria lítica daqueles parece derivar do Eburriense, com o intenso uso da obsidiana. E, como seus antecessores da chamada civilização aquática, faziam os cuxitas pratos e tigelas de pedra. Conheciam a cestaria e a cerâmica. Usavam mós planas e almofarizes para triturar o ocre com que pintavam os mortos e para esmagar os grãos selvagens que colhiam ou os cereais que talvez, desde o início, cultivassem. A área era propícia aos milhetes e ao sorgo.

Com os restos de seus mortos, encontraram-se, além de um vaso e de um almofariz para cada defunto, colares de contas de rochas duras, de osso, de ovo de avestruz, de conchas e de sementes, cabaças para leite, cordas e facas, pontas de lança e machados — ou seriam também enxadas?<sup>50</sup> — de pedra polida.

Esses grupos que faziam pratos e vasos de pedra não ultrapassaram, ao que parece, as terras altas que margeiam o Rift Valley, nem foram, para o sul, além dos lagos Manyara e Eyasi. Os bantos, por sua vez, não se aventuraram vale adentro, porque pouco úmido para as plantas que

cultivavam, e mesmo árido em muitas partes, e porque os pastores que nele nomadizavam defendiam aguerridamente suas pastagens. Talvez se situem, porém, na orla ocidental do Rift Valley alguns dos sítios nos quais os bantos adotaram o sorgo, os milhetes e o gado como base de um novo estilo de vida.

É possível que alguns grupos, na caminhada ao longo da fímbria setentrional da floresta, tenham trazido com eles os cereais, as cabras e os bois. Podem também os bantos ter recebido dos povos da cultura dos vasos de pedra o saber cuidar dos rebanhos e o cultivo do sorgo e de outros milhos miúdos. E podem só se ter verdadeiramente convertido ao pastoreio no último terço do primeiro milênio de nossa era, por contágio com os nilóticos.<sup>51</sup> Estes conheciam o ferro e, vindos do norte, não só substituíram os cuxitas no Rift Valley, mas transbordaram do território por eles ocupado.

Graças ao sorgo, ao milhete, às cabras, aos carneiros e aos bois, os bantos puderam começar a afastar-se dos rios, dos córregos, dos lagos, das lagoas, dos banhados, das matas ciliares e dos campos cobertos, ganhar as savanas de curta estação chuvosa, espalhar-se pelos planaltos da Zâmbia, de Zimbabué, do Maláui, do Congo, de Moçambique, de Angola e do leste da África do Sul. Muitos deles mudaram de modo de vida: passaram a depender mais da caça e do gado do que da pesca, e a semear em vez de plantar. Outros — provavelmente a maioria até quase o findar do primeiro milênio — continuaram fiéis aos bananais, aos inhames, a uma agricultura de horta, em solos escolhidos e úmidos. Possuíam cabras, carneiros e cães, mas não bois, ou os tinham em número muito reduzido. A pesca continuou a ser, para eles, atividade importantíssima. E assim também a caça, cuja eficiência fora aumentada pelas armas de ferro.

Próximo à extremidade meridional do lago Tanganica, na Zâmbia, as águas do rio Calambo despencam-se, num só salto, de 220m de altura. Antes de caírem, elas formam um pequeno lago, junto a cujas margens já se encontrara importante concentração de restos do Acheulense. Ali, Desmond Clark pôs à mostra vestígios de cabanas de taipa, pertencentes a várias aldeias que se sucederam, naquele mesmo espaço, desde o século IV até pelo menos o século XI. Seus primeiros habitantes conheciam o ferro e possivelmente os cereais, a julgar pelos almofarizes que lá se acharam. Não possuíam bois. Moldavam tigelas e potes de barro, nos quais se tem visto uma variante da tradição de Urewe. Com rebordos chanfrados, apresentam fortes sulcos paralelos, como se fossem anéis, a envolverem o pescoço dos potes, ou uma decoração em falso relevo, obtida pela impressão de marcas

no barro mole, em forma, muitas vezes, de asna heráldica. Algumas vasilhas, sobretudo as rasas, podem estar nuas de decoração. Foram também achados dois restos de vasos com cova ou depressão na base. E alguns objetos de cobre, poucos, apesar da proximidade das jazidas de Chaba.

Esses são muito mais numerosos, a insinuarem uma produção para escambo com povos vizinhos, em Sanga, na margem norte do lago Kisale, no alto Lualaba. Descobriu-se ali um enorme cemitério, com muitos milhares de sepulturas,<sup>52</sup> nas quais se identificaram, de início, três tipos de cerâmica, que se teriam substituído no tempo ou seriam parcialmente contemporâneos:<sup>53</sup> a quisaliana, a de Mulongo e a de engobo vermelho. Mais tarde, à luz das investigações de Pierre de Maret, propôs-se uma nova classificação e uma cronologia menos imprecisa.<sup>54</sup>

Ao tipo de cerâmica mais antigo, surgido por volta do século V de nossa era, deu-se o nome de Camilambiano (de Kamilamba, um sítio um pouco ao norte de Sanga). Esse estilo de moldar o barro teria sido substituído pelo Quisaliano, cerca de trezentos anos depois. Os barros de Mulongo e de engobo vermelho corresponderiam às fases A e B de uma outra cultura, a Cabambiana. Esta, ao que tudo indica, se teria imposto no início do século XIV.

A cerâmica quisaliana apresenta potes de forma globular, que se estreitam de modo acentuado no pescoço, para depois se alargarem em ampla boca, cuja abertura se aproxima da circunferência do bojo. Quando este começa a se contrair, naquilo que se chama o ombro do vaso, mostra uma ornamentação simples: frequentemente, uma série de meias-luas ligadas umas às outras e com a parte côncava voltada para a base. Vários potes possuem asas. E há tigelas com bico e um cabo triangular.

Os recipientes desenterrados dos cemitérios não apresentam indícios de uso e eram possivelmente feitos para conter a comida e a bebida dos mortos, que desciam à tumba com joias de ferro, cobre e marfim. Entre estes ornamentos, destacam-se pequenos sinos de ferro e colares de fios de cobre, entretecidos ou enrolados com grande mestria e a se fecharem com gancho e argola. A um desses colares de cobre ligavam-se possivelmente dentes humanos perfurados. Uma mandíbula completa estava presa a uma corrente de cobre e ferro, por anéis de metal.<sup>55</sup> Nas sepulturas encontraram-se facas, pontas de lanças, pontas de flechas, machados e croisettes, ou pequenas peças de cobre em forma de um H, com pernas e braços mais abertos. Numa das inumações, havia uma bigorna e um belo machado cerimonial, cujo cabo devia ser adornado por grandes pregos de

ferro.

Essa gente que trabalhava os metais com uma perícia que só dão o tempo e a continuidade do esforço recebia o cobre das terras do sul. De minas como as de Tenke, a 320km a sudeste de Sanga, ou as de Kipushi e as de Kansanshi, próximas às nascentes do Lualaba e exploradas desde possivelmente o século IV. Ali, na encosta da montanha, escavavam-se túneis de seis a nove metros de profundidade, escorados por estacas. O minério mais rico era fundido em pequenas fornalhas a carvão e moldado em lingotes de diferentes tamanhos. Talvez os homens do sul trouxessem a Sanga o minério, para trocá-lo por peixe seco, cereais, sal e cerveja de sorgo. Talvez os próprios habitantes de Sanga fossem até as minas, na estação vazia de trabalhos agrícolas, buscar o cobre.<sup>56</sup>

Sanga, como as aldeias de Calambo, estava à beira d'água. Numa paisagem de matas leves e savanas. De solos úmidos. Os que ali viviam, e em outros vilarejos das redondezas onde se acharam cerâmicas semelhantes, dedicavam-se primordialmente à pesca — nas escavações notou-se grande abundância de espinhas de peixe — e também à caça, à agricultura, à criação de gado miúdo e à produção de sal.

O comércio do sal teria sido, desde o início, uma das principais atividades dos habitantes de Uvinza, junto ao rio Malagarasi. Desde os séculos V ou VI, as fontes salgadas ali existentes foram objeto de exploração por comunidades que moldavam uma cerâmica dentro da linha estilística de Urewe e semelhante à de Calambo.

Em vários outros lugares, certas condições favoráveis, como a presença de jazidas de ferro ou cobre fáceis de explorar, estimularam o desenvolvimento de uma produção cujo consumo ia dar-se fora do grupo. Muitas coletividades habitavam territórios onde não havia minério nem sal. Outras negligenciavam a metalurgia e adquiriam os utensílios de ferro aos que sabiam melhor fazê-los.

Há notícias de alguns agrupamentos em que a mineração e a metalurgia parecem ter sido o fulcro da vida econômica. Na Suazilândia, por exemplo, os mineiros abriram, entre os séculos IV e V, uma verdadeira caverna artificial. Ali, em Castle Cavern, acharam-se pedaços de ferro fundido e numerosos instrumentos utilizados na extração de hematita, a indicar a importância que este labor teria entre os que, sendo também agricultores, o praticavam. Mas o ferro já era produzido ao sul do Limpopo desde pelo menos uns cem anos antes: em Silverleaves, próximo a Tzaneen, no Transvaal.<sup>57</sup>

Nada disso desfaz o quadro de uma indústria de ferro ainda pouco

desenvolvida, pequena e rara. As comunidades de produtores de alimentos conheciam o metal, mas era reduzido o número de objetos do tamanho das pás de enxadas ou das cabeças dos machados. Menos escassas eram as peças menores: anzóis, pontas de flechas e navalhas.

A economia no uso do ferro contrasta com a rapidez de sua difusão em boa parte da África. Alguém disse, por ênfase, que os bantos, dele portadores, ampliavam seus territórios a dez quilômetros por ano. Não como os guerreiros invasores de H.H. Johnston, cuja tese sofreu talvez a influência dos feitos militares e das conquistas dos zulus de Chaca e dos matabeles de Mizilicazi, em pleno século XIX. A expansão dos bantos não foi feita por exércitos, embora tivesse de valer-se aqui e ali do uso da força, mas por colonos que ocupavam territórios que lhes pareciam vazios, tão rarefeita era a população. Por esses amplos espaços erravam pequenos grupos de caçadores e coletores — coissãs, predominantemente, nas savanas, e pigmeus, na maior parte das florestas.

Eis que chega um grupo banto. Algumas famílias. Ou toda uma linhagem. Limpa o terreno. Corta árvores para fazer as casas. Arma-lhes as paredes como uma gaiola de varas e preenche os vazios com barro socado. Compõe-lhes o teto de sapé. E, nessa nova aldeota, instala-se. Abre, ali perto, por derruba e queimada, as suas roças. Faz os cercados para os animais domésticos: ovelhas, cabras, alguma vez a vaca. Vai pescar no rio, no riacho, no lago, na lagoa. Com anzóis e arpões de ferro. Com armadilhas, redes e puçás. Volta muitas vezes da caça com grandes animais — antílopes, búfalos, porcos selvagens — que mata, graças à lança e à flecha de ponta de ferro, com menor dificuldade do que os vizinhos nômades, que mal pressente.

Estes vigiam os recém-chegados de longe. Podem, desde logo, demonstrar aberta hostilidade contra os que invadiram o seu espaço. Dá-se a guerra, na qual geralmente os bantos impõem a qualidade de suas armas sobre a dos rivais. Mas a atitude dos nativos pode ser outra: o abandono do território, a recusa a qualquer contato com o estrangeiro. Ou ainda uma outra: aproximam-se, atraídos pela diferença. Sem se mostrarem, colocam, em terreno neutro, os seus presentes: mel, ovos de avestruz, alguma caça. Recebem outros, de volta. Depois, deixam-se ver. Estabelecem-se os primeiros e desconfiados contatos pessoais. Em alguns lugares, por muito tempo não passarão de encontros esporádicos. Noutros, porém, se amiúdam. Torna-se rotineira a troca de bens da floresta e da savana pelos produtos da forja, da roça e do curral. Formam-se alianças, muitas vezes através de casamentos. Estabelece-se uma pactada ou obrigatória

cooperação entre os que possuem o ferro e os que, não sabendo como fundi-lo, dele passaram a ter necessidade. Estrutura-se um sistema de clientela, qual o existente, em nossos dias, entre os pigmeus de Ituri e os agricultores dos arredores.

As duas comunidades podem permanecer separadas e culturalmente distintas por algum tempo. Vão-se apertando, entretanto, os vínculos de senhorio ou de outras formas menos precisas de sujeição. O modo de vida dos produtores de alimentos — cujo número aumenta muito mais rapidamente que o dos vizinhos que apenas caçam e recolhem e que se veem obrigados a manter estável e reduzido o tamanho do grupo, pela contracepção, pelo aborto ou pelo infanticídio — impõe-se na área compartilhada. Contagia-se, porém, de costumes, técnicas e palavras dos locais. Destes, em um ou outro caso, pode até sair, como senhor da terra, o futuro chefe da nova estrutura social que se vai formando com autóctones e adventícios. Frequentemente, os dois grupos humanos misturam-se e confundem-se. Surgem tipos mestiços, como tantos ao sul da grande curva do rio Zaire, nos quais o predomínio das características negras não oculta os traços pigmeus. Mesmo quando a assimilação dos grupos nômades se faz completa, alguma coisa deles resta na cultura dos sedentários. Assim, ficaram fortes sinais das línguas coissãs nos idiomas dos angúnis e dos sotos.

Quando o solo começa a mostrar-se menos fértil ou a caça se torna mais difícil nas redondezas, o grupo segue adiante. E, quando o número dos que o formam aumenta demasiadamente ou dentro dele surge a cizânia, segue adiante dividido. Ao mudar de paisagem e ao entrar em contato com culturas diferentes daquelas com que seus pais, avós ou bisavós haviam cruzado, altera a alimentação, modifica hábitos, enriquece o vocabulário e a sintaxe, troca a forma de alguns de seus objetos e assimila novos símbolos de fé e poder. Não se estabelece, porém, em qualquer parte: deixa as zonas de terras magras ou de poucas chuvas aos coletores, aos que permaneceram fiéis aos micrólitos e à pedra polida, aos que fugiram ao contato, ao convívio e à assimilação — o que explicaria por que continuaram intocadas pelas culturas bantas ou abantuzadas, e por muito tempo, as vastas savanas e as extensas estepes ressequidas do sul e do sudoeste da África.





## Os reinos cristãos da Núbia

Quando Ezana, rei de Axum, impôs sua provisória paz sobre o Cuxe, grande parte do que fora o território meroíta havia caído sob o controle dos nobas ou sofria constantes incursões dos blêmios. Estes últimos de tal modo atormentavam a fronteira meridional do Egito, que o imperador Diocleciano convidou outros nômades, os nobatas — talvez um ramo dos mesmos nobas, ou seus aparentados —, para protegê-la. Isto nos conta Procópio, um historiador romano do século VI, no seu *De bello Persico*.<sup>1</sup>

Blêmios e nobatas sabiam, a essa altura, empregar o camelo como instrumento de guerra. O dromedário era, desde muito, levado pelos árabes aos campos de batalha.<sup>2</sup> Na segunda metade do século IX a.C., já havia, nas tropas que Gindibu, o árabe, opôs ao rei assírio Xalmaneser III, contingentes de cameleiros. E os vemos, dois séculos mais tarde, em relevos do Museu Britânico, a dar combate à cavalaria de Assurbanipal. Cada camelo ia montado por dois homens: o primeiro a segurar-lhe as rédeas e a bater-lhe no pescoço com uma vara; o segundo, armado de arco, a disparar flechas contra os adversários. Só bem mais tarde — e desta forma participarão na batalha de Magnésia, em 190 a.C. — é que os soldados cameleiros passariam a usar longas lanças e compridas espadas, para do dorso de seus altos animais golpear os inimigos.<sup>3</sup>

Não era fácil lutar de cima de um camelo. Nem este oferecia as mesmas vantagens do cavalo como animal de guerra. Se o lanceiro, no seu dromedário, podia atacar de uma posição mais elevada, estava também mais exposto, como alvo, aos arqueiros adversos. Por isso mesmo, muitos dos cameleiros desciam das selas para combater a pé.

Essas limitações não chegam a comprometer o valor do camelo como animal de guerra, nas zonas áridas. Ele dava aos nômades atacantes a possibilidade de agir de surpresa, de mover-se com rapidez e de, terminado um assalto, refugiar-se rapidamente no deserto, sem temor de ser alcançado pela cavalaria inimiga.

Talvez os blêmios chegassem, de seus abrigos no deserto, trazendo, ao

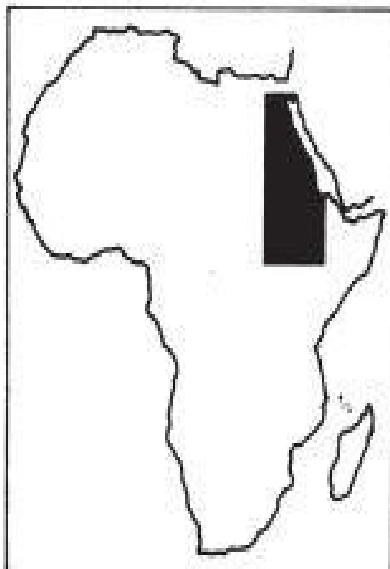
lado dos camelos em que viajavam, os cavalos nos quais davam combate. Antes de iniciar-se o ataque, passariam dos primeiros para os segundos, e seria como cavaleiros que muitos deles combateriam, outros apeando dos dromedários para atuar como infantas. A técnica de combinar camelos e cavalos era antiga na Arábia e fora empregada pelos nabateus, aliados dos romanos, no assalto a Jerusalém, em 67.<sup>4</sup>

Talvez da Arábia tenha a África aprendido certas formas de utilizar o camelo. Antigo na Somália, este não era desconhecido do Egito faraônico. Não começou, contudo, ao que parece, a ser efetivamente utilizado como animal de montaria e carga senão com os Ptolomeus.<sup>5</sup> Terá sido por essa época (dos meados do século III ao início do século II a.C.), quando as cáfilas passaram a transportar as mercadorias entre o Nilo e os portos do mar Vermelho, que os dromedários se foram tornando numerosos nos desertos orientais do sul do Egito e da Núbia, trazidos provavelmente pelos mesmos comerciantes de incenso e caravaneiros nabateus de Petra que embarcavam suas mercadorias em portos da Arábia, como Leuce Coma, por exemplo, para depositá-las na margem africana, em cais como os de Muos Hormos e Berenice, que serviam a Tebas. Não se fazia mais do que prolongar até o Nilo, após curta viagem marítima, as rotas comerciais que, apoiadas no camelo, vinham de Petra ou das regiões produtoras de incenso de Dufar, Hadramaute e Mara.<sup>6</sup>

Ao mesmo tempo que se fazia indispensável às ligações entre os portos do mar Vermelho e o vale do Nilo, o dromedário começava a ser adotado e criado pelos nômades do deserto ao leste do grande rio. E não apenas como animal de carga, mas sobretudo para o emprego no saque e na guerra.

Senhores dos camelos e das técnicas para bem utilizá-los, os blêmios e os demais nômades do deserto passaram a fustigar as caravanas, desorganizando o tráfico entre Méroe e o Egito e introduzindo a instabilidade nas rotas entre o Nilo e os litorais do mar Vermelho. Em breve, cresceram em audácia. E passaram a hostilizar, com frequência e êxito cada vez maiores, as populações agrícolas e pastoris do vale. Diante da feroz constância dos ataques blêmios, os romanos, em 289, recuaram a fronteira do império para a Primeira Catarata. E procuraram proteger-se com os escudos de outros nômades.

A decadência de Méroe fora acompanhada, assim, pela crescente expansão do poder dos blêmios, dos nobas, dos nobatas e de outros povos cujos nomes não nos chegaram ou nada nos dizem. Pouco a pouco, foram-se instalando, no território meroíta, em posições de mando, grupos nômades.



• Ain Fara

DARFUR

Aos intrusos, que talvez fossem semelhantes à primitiva gente da terra, ou talvez correspondessem a um retorno à superfície de populações cuja cultura fora soterrada pela aristocracia meroíta, têm sido atribuídos os túmulos em forma de domo, espalhados aos milhares desde Senar, ao sul, até Tanqasi, ao norte.

Alguns deles foram escavados. Nos cemitérios não reais de Méroe. Em Ushara. Em Tanqasi, a jusante de Napata e defronte à necrópole de Kurru, no outro lado do Nilo. Neles encontrou-se um novo tipo de cerâmica, crismada de Alua e afim da que desde tempos imemoriais se molda no Sudão: jarros grandes e grosseiros, como porongos, de gargalo longo e estreito e corpo bulboso, trazendo muitas vezes, na parte inferior, impressões das esteiras sobre as quais eram feitos. Acharam-se também alguns objetos. Poucos. Mais raros ainda, os importados.

Alguns mortos estavam em posição contraída. Outros, estendidos. A prática de colocá-los sobre leitos e a forma em domo dos túmulos recordam Querma. Mas com uma elite que talvez ainda não conhecesse ou não prezasse a riqueza suntuária. Num dos maiores túmulos de Tanqasi, havia apenas quatro potes de Alua, algumas contas e dois anéis de prata.<sup>7</sup> Isso não exclui — pouquíssimo foi até agora explorado — que outras tumbas possam ser menos pobres e até ricas. Os grandes domos de Shendi, com trinta a quarenta metros de diâmetro, cinco deles cercados por muro baixo de pedra, podem revelar-se tumbas de régulos. E quem sabe se outras não se localizam na região de Soba, que viria a ser a capital de um grande reino?

<sup>8</sup>

Talvez essa gente morasse nas cidades de palha a que se refere a estela de Ezana.<sup>9</sup> E desprezasse as construções de pedra dos meroítas, as quais, sem uso, se fizeram em ruínas. Seus líderes seriam frugais e ásperos. Contariam a riqueza pelo gado. E marcariam a importância pelo tamanho dos túmulos.

Shinnie datou dos séculos IV e V os túmulos de Tanqasi<sup>10</sup> e os classificou em três grupos<sup>11</sup> — altos, médios e baixos. Quase todos são feitos de terra de aluvião, originalmente coberta por uma camada de cascalho, e muitos apresentavam um revestimento de pedra junto à base. No grupo dos altos incluem-se aqueles entre seis e dez metros. O dos médios compreende os que se situam entre dois e quatro metros. Os baixos são quase rasos: alguns deles dificilmente se distinguem do solo, enquanto outros aparecem

achatados como um prato de borco.

Mais para o norte, na Núbia Inferior, nem mesmo os grandes túmulos feriam a paisagem. W.B. Emery,<sup>12</sup> que, com L.P. Kirwan, primeiro os explorou, em 1931, tomou-os como acidentes do terreno, como uma sequência de pequenos montes cobertos de vegetação agreste e rasteira. Seu companheiro pensou o mesmo: que eram acumulações maciças de areia formadas pelo vento.<sup>13</sup> Estavam em Balana, próximo ao Nilo e à fronteira atual do Sudão com o Egito. Mas não foi ali que iniciaram as escavações. Fizeram-no na outra margem, em Custul (ou Qostol), onde havia o mesmo tipo de montículos.

Logo encontraram uma câmara funerária, com muitos restos humanos e jarras de barro características da cultura a que George Andrew Reisner chamara, em 1907, Grupo X. Com a continuação dos trabalhos, puderam compreender a estrutura do túmulo. Havia uma rampa, que descia de leste para oeste, da superfície do solo até o nível, bem mais baixo, da porta da tumba. Antes de chegar à tumba, a rampa desembocava numa espécie de larga plataforma retangular, e na parede desta ocultava-se, com adobe, uma porta de madeira, enquadrada por um marco de pedra talhada. Na rampa, havia vários esqueletos de cavalos, asnos e dromedários. E restos de belas selas e arreios. Junto aos animais, talvez porque deles cuidassem, vários homens tinham sido sacrificados.



Coroa de prata com engastes de cornalina. Balana, Núbia

O cenário fez-se mais nítido, quando abriram o maior dos túmulos de Custul. Na rampa, encontraram ossos de jumentos, de quatro camelos, de nove cavalos e de duas ovelhas, além de selas e arneses. A plataforma tinha, em cada extremidade, um aposento cortado na pedra. Num deles, achou-se um homem com uma espada de ferro e um tambor cilíndrico, e no instrumento se insculpira uma flor de lótus ladeada por dois olhos místicos, da tradição egípcia. Talvez a personagem fosse o responsável pela cavalaria do grão-senhor para quem se erguera o túmulo, pois tinha ao lado os ossos de seis cavalos, com belíssimos arreamentos de prata. Na segunda sala, na outra ponta da plataforma, viram-se os restos de dois homens, de dois cavalos e de cinquenta cães. Estes levavam ao pescoço coleiras de pelo trançado e guizos de bronze.

Bloqueava o acesso à câmara funerária uma falsa parede de adobe, a dissimular a porta de madeira com moldura de arenito. E lá dentro havia seis salas, com tetos em abóbada, construídos com tijolos cozidos. Algumas das salas serviam de depósito para jarros de vinho, para utensílios domésticos, para armas e para joias e objetos de valor.

Depois de investigarem sessenta túmulos em Custul, Emery e Kirwan voltaram-se para os de Balana. Lá estava a primeira câmara mortuária não saqueada. Atrás da porta, à qual duas lanças de ferro com cabo de prata vedavam o acesso, depararam o dono do túmulo, armado de lança e espada, trazendo braceletes de prata maciça e uma meia luva do mesmo metal, destinada a proteger a mão do roçar da flecha, ao distender e disparar o arco. Usava coroa de prata, engastada de cornalina, à maneira de Bizâncio, com relevos, em estilo meroítico, de bustos da deusa Ísis, e encimada por simulações de plumas.

Maior interesse ainda apresentava uma outra coroa, que estava na cabeça de quem talvez fosse um rei, numa outra tumba não saqueada. Era de prata compacta, semelhante, pelo desenho e pela decoração, às que se veem nos relevos das pirâmides e dos templos de Méroe e Naga. Nela alinha-se uma série de falcões, a ostentarem a dupla coroa faraônica, e sobre o grosso aro recortam-se uraeus encimados pelo disco de Rá. Do que devia ser a frente do diadema, projeta-se pequena cabeça de carneiro, de longos chifres encaracolados, sobre a qual se levanta uma meia-lua, com engastes de cornalina. Da meia-lua sobem, com as pontas a terminar também em cornalinas, o que seriam as plumas de Amon.

Essa coroa, como tantas outras que se vinculam ao que hoje se denomina cultura balana (em vez de Grupo X), é belíssima. Além de ser belíssima, dá-nos uma pista sobre aquele que a usava. Há, com efeito, nas paredes de um



templo construído pelo imperador Augusto em Kalabsha, a menos de duzentos quilômetros ao norte de Balana, uma incisão que nos mostra uma Vitória alada a pôr uma coroa idêntica na cabeça de um cavaleiro vestido à romana, com manto e cota de malha, a lança a perfurar o inimigo. Junto ao desenho, lê-se, em grego, que Silco, rei dos nobatas, triunfou sobre os blêmios.<sup>14</sup>

O cavalo do rei ostenta sinos no peito e arneses elaborados, como os que se desencavaram dos túmulos de Custul e Balana. Nos túmulos, havia restos de selas de madeira, cobertas de couro vermelho e com o alto do arção revestido de prata. Os peitorais e as retrans das selas eram formados por uma sequência de discos do mesmo metal. De prata eram também os cordões artisticamente entrançados de que se faziam os cabrestos e as rédeas. E as cabeças de leão, com línguas de marfim e olhos de granada ou de lá-pis-lazúli, que ornavam a testa e as fontes do animal. Ao redor do pescoço do cavalo, dispunha-se um cordão, com grossos nós a separarem numerosos chocalhos.

A montaria era pequena. O cavaleiro dominava o mais indócil dos corcéis, graças a freios poderosos e desapiedados, de ferro e prata, que apertavam, como uma pinça de base circular, a queixada do animal, quando quem o montava lhe puxava a brida. O guerreiro usava colete de couro duro, escudo circular do mesmo material, aljava, arco, lança e espada.

O que em primeiro lugar nos sugerem esses túmulos é a crença numa vida após a morte, com o mesmo formato da que se extinguiu. Por isso, os chefes e os notáveis enterravam-se acompanhados de suas mulheres e servidores, de seus cavalos, camelos e cães, de seus objetos de valor e estima.

Esses túmulos dizem-nos mais: pertenciam provavelmente a uma aristocracia montada, a uma classe militar cujo prestígio se assentava no cavalo. Ainda que o camelo lhe tivesse dado originariamente o poder, era no dorso do cavalo, de requintados e ricos arreios, que ela exibia sua força e prosápia.

Contam-nos também os túmulos que as elites que dominaram a Baixa Núbia, entre o final do século IV e o final do século VI, estimavam o luxo e recebiam os seus modelos de bom gosto não só da herança meroíta, mas também do comércio com os mundos egípcio, sassânida e bizantino. Havia neles artigos de fabrico local e importados, vidros, vasos de prata, lâmpadas e incensórios de bronze, fragmentos de tapetes, joias de berilo, ametista, coral e cornalina, jogos de dados e móveis de ferro e de madeira. Numa arca, com incrustações e painéis de marfim, desenhavam-se cenas e

figuras das mitologias romana e egípcia. Em vários objetos, há cruzeiros, a revelarem a influência do Egito cristão. Dele vinham as lâmpadas de bronze em forma de pombas e talvez a maior parte das peças importadas.

O que se mostra em maior abundância, tanto nos túmulos da nobreza quanto nos vilarejos e nos cemitérios da plebe — não existem indícios de uma classe intermediária —, são os vasos de cerâmica. Os que se faziam no torno do oleiro apartaram-se bastante dos modelos meroítas e seguiam a inspiração da terra sigillata, do fim do Império Romano. Ânforas, jarras, tigelas, potes e copos eram avermelhados, lisos ou com ornatos muito simples. Já a cerâmica feita à mão, e mais popular, em nada se diferenciava da que moldavam as mulheres no período meroítico.

Onde o horizonte arqueológico meroíta foi substituído pela cultura balana, nota-se a decadência das vilas e cidades. A ocupação torna-se menos densa. As aldeias e os cemitérios perdem tamanho e se afastam nas distâncias. Pequenas casas de dois cômodos e de paredes finas de pedra e tijolos passam a apoiar-se contra as construções maiores e mais sólidas do período anterior. As moradas dos ricos e os edifícios públicos deterioram-se. Outros, principalmente templos, são postos abaixo.

Até agora, só se encontrou uma exceção a essa regra: Qasr Ibrim. Ali, durante a época balana, construíram-se, ao longo de ruas bem traçadas, prédios robustos, de plano quase quadrado, com quatro, cinco, seis, até oito salas na parte térrea, e sinais de que deviam possuir um pavimento superior. As paredes eram rebocadas e pintadas de branco, com decorações em azul, amarelo e vermelho. As fundações eram profundas, e muitas casas apresentavam depósitos subterrâneos, aos quais se tinha acesso por alçapões de madeira. É possível que estes edifícios fossem primordialmente almoxarifados, embora também pudessem servir de moradia.<sup>15</sup>

Esse tipo de construção, que talvez se repetisse em outras partes — quem sabe se em Faras e Jebel Adda, sob os prédios cristãos? —, não desmancha a certeza da decadência na arquitetura. Ficaram para trás os tempos em que se erguiam os santuários de Naga e de Mussauarat-es-Sofra. E em que se esculpiam na pedra as imagens dos deuses. Estes deixaram de frequentar, nos baixos-relevos, a companhia dos reis, das rainhas e dos outros donos da vida, porque os baixos-relevos se ausentaram das paredes dos templos, templos que deviam ser tão insignificantes, que hoje não os percebemos.

Seriam os que repousavam nos grandes túmulos balanas gente estrangeira, vinda dos oásis do sudoeste e distinta da que vivia antes na Núbia? Ou seriam semelhantes aos que, a partir do século I a.C.,

repovoaram o vale do Nilo entre Maharraca e a Segunda Catarata? Ou seriam descendentes de segmentos das elites da antiga Querma, que, inconformados com o processo de egípcianização, abandonaram as margens do rio e foram continuar alhures um rumo próprio de cultura? Se assim tiver sido, tomaram sua desforra quase dois mil anos depois, ao novamente assumir o comando do povo de que saíram e ao só manter, dos valores meroítas, os emblemas do poder real, e destes, os símbolos aparentes, mas não os mais profundos, como provaria o terem restaurado o túmulo em forma de domo, o sepultamento em posição contraída e o sacrifício de servos e animais para acompanhar o morto em sua nova existência.

Não se sabe se todo o território coberto pela cultura balana, desde Shellal, na região da Primeira Catarata, até Sesibi, logo ao norte da Terceira, obedecia a um só rei, ou se estava dividido em vários principados. O mais provável é que houvesse, pelo menos durante algum tempo, vários régulos a competir pelo poder, nobatas e blêmios. E talvez a cultura balana envolva tanto uns quanto outros.

Se os nobatas, que se puseram, como clientes, a serviço de Roma, ocuparam a maior parte da Baixa Núbia, não conseguiram impedir que os blêmios se apossassem do Dodecaschenos. Os choques entre os dois grupos só terminaram com a vitória de Silco, o rei nobata. O conflito diluiu-se algumas vezes diante de interesses comuns — como quando da tentativa do Egito cristão de suprimir o culto de Ísis e transformar em igrejas os templos dedicados à deusa. Nobatas e blêmios somaram forças e de tal forma castigaram as guarnições do sul do Egito, que os bizantinos, em 453, para pôr fim à insegurança nas fronteiras da Tebaida, concederam que Filas continuasse a abrigar o Templo de Ísis e que a imagem da deusa pudesse, em certas ocasiões, ser conduzida às terras do sul, para nelas ser adorada. Só quase cem anos mais tarde é que Justiniano determinaria a destruição dos Templos de Ísis, a remessa das estátuas que continham para Constantinopla e a expulsão dos sacerdotes pagãos.

A ordem do imperador destinava-se a apressar, ou consolidar, a conversão da Núbia ao cristianismo e a conduzir para a órbita do Império Romano do Oriente os três estados em que se havia dividido o vasto território desde a Primeira Catarata até bem abaixo da confluência do Nilo Branco com o Nilo Azul. Ao norte, ficava Nobácia, cuja capital era Faras (para os antigos, Pachoras). Mais abaixo, onde o Nilo faz um grande S deitado, ou seja, entre a Terceira Catarata e o uede Hawad (a montante da junção do Nilo com o Atbara), espalhava-se Macúria ou Macurra, com a

capital em Dongola. Ao sul, estava Alua ou Alódia, cujo centro político era Soba, rio acima de Cartum.

Justiniano desejava extinguir o paganismo dentro e nas vizinhanças de seus domínios. A intransigência cristã cerrava e destruía templos, quando não os voltava em igrejas, e proibia os antigos ritos e até mesmo a livre divulgação das ideias pagãs. Ficou célebre, a propósito, a decisão de Justiniano de mandar fechar, em 529, a Academia platônica e outras escolas filosóficas de Atenas. Sua política não se esgotava, contudo, no veto e na proibição. Buscou expandir a fé. E enviou missionários aos confins do império e aos estados que com ele lindavam.

João, bispo de Éfeso, conta, em sua História eclesiástica,<sup>16</sup> como Justiniano, que era ortodoxo, e a imperatriz Teodora, apaixonada monofisista, competiram para que primeiro chegasse à Núbia a versão do cristianismo que cada um deles professava. Ambos prepararam separadamente embaixadas ao rei da Nobácia. E ambos enviaram instruções ao governador bizantino do Alto Egito para que delas cuidasse e as conduzisse às terras núbias. Teodora, que havia escolhido como evangelizador o monge Juliano, instruiu expressamente aquela autoridade a reter, a todo custo, os enviados melquitas de Justiniano e a só deixá-los partir depois que os monofisistas tivessem chegado à corte nobata.

Assim foi. Juliano chegou a Faras em 543 e converteu o rei nobata, a nobreza e o povo. Este talvez já contasse com alguns cristãos, que haviam adquirido a fé no comércio com o Egito, ou que de lá a tinham trazido e de outras partes de onde emigraram.

Em Faras, sob a catedral que substituiu um antigo palácio, desencavaram-se os restos de um edifício em tijolos crus, anterior ao século V. Kasimierz Michalowski<sup>17</sup> assevera tratar-se de uma igreja cristã. É possível que o seja. De qualquer forma, há, nos cemitérios do chamado Grupo X, lâmpadas a óleo com motivos cristãos, cerâmica marcada pela cruz e alguns enterros desacompanhados de objetos e oferendas, a atestar que o cristianismo já havia chegado, ainda que em pequena escala, antes de Juliano, à Núbia.

Quando, após dois anos de trabalhos, Juliano deixou a Nobácia, sua obra foi continuada por Teodoro, bispo de Filas. Este nome figura numa inscrição em copta na igreja de Dentur, como o do dignitário que deu a certo padre Abraão a cruz que se colocou num antigo templo, ao transformar-se em casa de Cristo. Isto deu-se em 22 de janeiro de 559 ou de 574. Era rei Eirpanome, talvez o primeiro monarca a submeter-se ao cristianismo na Núbia.<sup>18</sup>

Se os catequistas de Justiniano não lograram êxito na corte de Faras, já conquistada pelos monofisistas, foram plenamente aceitos em Macúria, que abraçou as doutrinas do concílio de Calcedônia. Os dois estados, politicamente rivais, passaram também a hostilizar-se em matéria religiosa.

O cronista João de Biclarum<sup>19</sup> diz ter sido em 569 ou 570 que o rei e a corte de Dongola se renderam ao cristianismo de feição melquita. Mas não conta — quem o faz é de novo João de Éfeso — que Dongola procurara bloquear a expansão para o sul da fé monofisista.

Longino, que já havia servido em Faras durante algum tempo, voltou de Bizâncio em 578, e dois anos depois seguiu para Alódia. O rei de Macúria fez tudo para detê-lo. Para iludir a vigilância, Longino valeu-se do socorro dos blêmios, que o levaram, por rotas distantes do rio, até Soba. Ali, ele encontrou alguns cristãos, adeptos da heresia de Halicarnasso, para a qual o corpo de Jesus era incorruptível. Corrigiu-lhes o erro, pregou aos pagãos e logo se viu cercado de fiéis.

A conversão da Núbia deve ter sido rápida. Vivia-se, no Mediterrâneo Oriental, sob a aparência de conflito, crise e cisma, um momento de intenso entusiasmo religioso, um clima de apaixonada procura da verdade e de desejo de propagação da fé por todos os meios possíveis. Uma época de extremado ardor, na polêmica e no exemplo. Em que a dedicação e o desprendimento dos evangelizadores — sobretudo dos monofisistas, muitos dos quais imitavam aquele chefe deles, Tiago Baradai, que se vestia de mendigo — atraíam os incrédulos e incendiavam de fervor e desejo de superação os devotos.

O cristianismo chegava à Núbia no mesmo instante em que as perseguições de Justiniano faziam com que toda uma hierarquia monofisista se contrapusesse, cidade a cidade, à estrutura oficial da igreja saída do Concílio de Calcedônia. A evangelização da Núbia é, pois, contemporânea do estabelecimento, pelos monofisistas, de uma igreja paralela. Talvez também por isto, porque a controvérsia animava a competição, cedo toda ou quase toda a Núbia estava entregue à fé de Cristo.

Não que a gente de Nobácia, Macúria ou Alódia compreendesse muito bem as sutilezas do debate teológico sobre as naturezas de Jesus. Impôs-se o monofisismo ou a ortodoxia bizantina, conforme quem chegasse primeiro, ou conforme as conveniências políticas dos soberanos. Não se exclui até que possa ter havido em alguns momentos mudanças de fidelidade. Ou indecisões sobre o que mais conviria a um rei: se guardar distância ou aproximar-se de Constantinopla.

Embora antimelquitas, os missionários de Teodora também se

expressavam em grego. Em consequência, os recém-conversos dos monofisistas podem ter lido primeiro em grego, e só depois em copta, as Escrituras, e o grego será um dos idiomas de sua liturgia.

Os monofisistas recebiam os bispos do patriarca alexandrino, que, na maior parte dos casos, era adversário do imperador. Mas não deixaram, apesar disto, de impregnar-se do pensamento político e da prática de estado de Bizâncio. Se nenhum dos reinos núbios se transformou em dependência de Constantinopla ou lhe seguiu cegamente a política, todos se bizantinizaram, ao mesmo tempo que se fortaleciam como estados e como sociedades. Os reis núbios copiaram os pomposos títulos de Bizâncio e a estrutura elaborada de sua corte e de seu serviço público.

A montagem de uma burocracia tornou-se possível porque, com o cristianismo, se recuperou, na Núbia, o uso da escrita, perdido desde o fim de Méroe. Quando isso se dá, após um hiato de trezentos anos, não é em meroíta que se grafa, mas em grego, em copta e — o que é mais importante — em núbio antigo, que sintomaticamente adotara como forma escrita o alfabeto grego modificado, na sua forma copta, com a adição de três signos novos.

Sugere-se que o núbio fosse a língua dos nobas ou dos nobatas e que estes a tivessem trazido dos desertos do sudoeste. Ou se pensa que a falavam os talvez parentes dos nobatas que reocuparam a Núbia Inferior nos primeiros séculos do segundo milênio de nossa era. Outra hipótese é a de que o núbio fosse o idioma utilizado, desde tempos imemoriais, no vale do Nilo, da Primeira à Quarta Catarata, só se exprimindo em meroíta os habitantes da estepe de Butana e as elites e os servidores de Méroe. O povo, no resto do império, discorria em núbio, que, no entanto, não tinha forma escrita. Assim sucede hoje no norte da República do Sudão, onde se fala o núbio, mas se escreve em árabe.<sup>20</sup>

O cristianismo deve ter funcionado como polo de coesão política, numa sociedade formada provavelmente por grupos com línguas e culturas distintas. Deve também ter servido de nova fonte de legitimidade para os monarcas núbios. Pois se abandonara o conceito de rei divino. O túmulo do soberano, fosse pirâmide ou domo, perdera o significado de suprema expressão de um poder que se prolongava além da morte e no qual se confundiam o humano e o divino. Deixam de distinguir-se, por isso, aos olhos de hoje, essas tumbas das demais. O rei continuava a ser, porém, amparado pela fé. Por uma nova fé. E a adoção do princípio de que o súdito segue obrigatoriamente a religião do rei (cujos regio ejus religio) reforçaria os sistemas de poder, que se vinham até então apoiando principalmente na



disciplina, na eficiência e na fidelidade de uma classe armada.

Os núbios eram bons guerreiros. Possuíam excelente cavalaria e arqueiros temidos. Quem disso nos deu testemunho foram os próprios árabes, senhores também dos cavalos e dos arcos, os árabes cujo avanço para o sul e para o deserto foi contido, durante alguns séculos, pelos reis cristãos da Núbia.

No fim de 639, os exércitos muçulmanos invadiram o Egito. Na região do delta, houve resistência, mas o resto do país pouco ou debilmente se opôs aos atacantes. A semi-inexpugnável Alexandria acabou também por render-se, em novembro de 641, com a condição de que as forças bizantinas só a evacuassem quase um ano depois. A mais grega das cidades egípcias seria reconquistada em 645 pelas tropas de Constantinopla, para ser de novo perdida, e desta vez definitivamente, no ano seguinte. Em pouco tempo — duas dúzias de meses — os árabes se apossaram do celeiro do mundo mediterrânico, para ali sucederem, como senhores, a outros senhores: primeiro os persas, depois os gregos, e os romanos, e os bizantinos, e novamente os persas, e outra vez os bizantinos.

Para os árabes, a conquista era um ato de fé, e a guerra, uma forma de oração. Mas o fervoroso arrojo e a extrema fortaleza e mobilidade de tropas acostumadas às duras campanhas do deserto não explicam inteiramente como levaram de vencida, em tão curto tempo, a máquina bélica bizantina. Foram favorecidas pelo divórcio entre o poder e o povo, entre as cidades gregas e o campo copta, entre os governantes melquitas e os governados devotadamente monofisistas. Encontraram massas desacostumadas à luta militar, por séculos de domínio estrangeiro. Chegaram a terras onde era profundo o rancor causado pelas perseguições das hierarquias políticas e religiosas do Império Bizantino contra o clero e os seguidores do monofisismo.

Esses ressentimentos haviam-se renovado e agudizado, nos anos que precederam a invasão árabe, quando os coptas se viram acossados violentamente pelos melquitas, em consequência da reconquista bizantina do Egito, em 626. Durante o período sassânida — tão breve, pois se passara entre 617 e aquele ano — os monofisistas tinham saído da sombra ou da clandestinidade e experimentado novamente o gosto de ver seu clero retomar as igrejas urbanas, os bispados e até mesmo a sé patriarcal. A amargura da queda e o ressurgir das perseguições, ainda mais ferozes, após 626, tornaram inevitavelmente o bizantino o inimigo mais claro do copta, que não tinha por que a ele se aliar contra um novo invasor.

Não há maiores indícios de que os cristãos monofisistas tenham

auxiliado os muçulmanos ou com eles se confraternizado. Para os coptas havia, porém, apesar das incertezas, nova esperança. É sintomático que, mal o último soldado bizantino abandonava, em 642, Alexandria, um patriarca monofisista era reconhecido pelos árabes como o chefe da Igreja cristã no Egito.

No próprio desenrolar do avanço para o sul, os árabes ultrapassaram, em 641, a Primeira Catarata. Chefiava um exército de vinte mil homens Ucba ibn Nafi, irmão por parte de mãe de Amre ibn al-As, o general que conquistara o Egito. As tropas árabes encontraram, contudo, tal como teria sucedido, algumas décadas antes, com as forças sassânidas — se é que estas ultrapassaram realmente as fronteiras da Núbia<sup>21</sup> —, um adversário determinado e coeso.

Os núbios estavam também tomados pelo zelo religioso e seus soldados se assemelhavam aos maometanos, no saber usar o deserto como refúgio e como base para rápidas, precisas e eficazes incursões muito adentro das linhas de frente do inimigo. Eram cameleiros exímios. E, firmes nas selas de seus corcéis, capazes de arremeter com violência o adversário, persegui-lo implacavelmente na vitória, ou dele fugir, velozes, quando inferiorizados. Seus arqueiros deixaram fama, nos escritos árabes: seriam ligeiros e capazes de reter o avanço da cavalaria adversária com a multiplicação dos disparos, suas setas furando muitas vezes as couraças, cotas de malha e coletes acolchoados dos islamitas. Um cronista, Al-Baladuri,<sup>22</sup> louva-lhes a rapidez e a pontaria: procuravam acertar sobretudo os olhos dos inimigos. Com tal eficácia, que os árabes chamaram aos núbios “os destruidores de pupilas”. (Não se perdera, assim, nas terras ao sul do Egito, a habilidade no manejo do arco — a mesma que permitira ao rei de Cuxe, no final do século VI a.C., desafiar, com uma bazófia, a ambição de Cambises II, o rei dos persas.<sup>23</sup> O deus Apedemeque segurava um arco na mão. E com arco e aljava eram enterrados os chefes balanas.)

Havia que pôr tropas muito mais numerosas no terreno. Os árabes contentaram-se, por isso, em assegurar as fronteiras na Primeira Catarata. E só em 651, sob a alegação de que o soberano núbio Qualidurute<sup>a</sup> rompera o ajuste de paz, voltaram à carga.

Desta feita, foram ter às proximidades da antiga cidade de Dongola,<sup>b</sup> que bombardearam com catapultas, mas não lograram conquistar. A campanha terminaria, assim, sem vencido e vencedor. Mas talvez os custos e os riscos desta e de outras empresas tenham convencido os árabes de que o Nilo acima da Primeira Catarata não valia o alto preço da conquista e de sua difícil conservação. Apressaram-se, conseqüentemente, em concluir um

acordo, para disciplinar as relações entre o Egito maometano e a Núbia cristã.

Esse tratado de não agressão, de limites, de comércio e de proteção a nacionais permaneceu em vigor, apesar de várias infrações, durante cerca de seiscentos anos. Ficou conhecido com o Baqt<sup>c</sup> e foi largamente estudado pelos juristas muçulmanos, por não se conformar com a regra.

O principal problema, para eles, residia em como definir um ajuste entre um estado islamita, de um lado, e, de outro, um país que não pertencia ao Islão, ao Dar-es-Islam, mas que, por força do acordo, ficava excluído do Dar-el-Harb, a outra parte da humanidade, em relação à qual se tinha o dever do jihad, a obrigação permanente da guerra, para integrá-la pela força, se não o fizesse pela própria vontade, ao mundo dos fiéis. O Baqt não tinha precedente, ao assegurar a soberania de um estado não muçulmano e ao estabelecer em Assuã os limites meridionais do Islão no Nilo. William Y. Adams<sup>26</sup> salienta que essa fronteira foi a única jamais reconhecida como fixa, de modo formal e explícito, pelo império islamita.

No tratado, estipulava-se que os núbios garantiriam o livre acesso e a livre passagem dos maometanos por suas terras. Mas assegurava-se o mesmo aos núbios no Egito. Os núbios não estorvariam o exercício da religião muçulmana aos árabes, protegeriam a mesquita que existia em sua capital e a conservariam limpa e iluminada. Devolveriam ao Egito os escravos de lá fugidos. E não dariam asilo e proteção aos inimigos dos árabes. Além disso, forneceriam anualmente 360 escravos ao imame dos moslins e quarenta ao governador do Egito. Em troca, receberiam certas quantidades de trigo, cevada, vinho e tecidos, bem como duas éguas de grande raça. Muito embora o interesse árabe parecesse centrar-se nos escravos, outros artigos do Sudão deviam ser objeto de comércio. O ouro, por exemplo.

O Baqt obrigava todos os núbios, de Assuã até os limites de Alódia. Da leitura do tratado, tal como o transcreveu o geógrafo árabe Al-Macrizi,<sup>27</sup> pode-se concluir que já então Nobácia e Macúria formavam um só reino. Talvez porque Macúria tivesse subjugado e anexado a Nobácia. Ugo Monneret de Villard<sup>28</sup> põe, contudo, esse fato bem mais tarde, quando reinava, em Dongola, Mercúrio.

Mercúrio, que ascendeu ao poder em 697, é tido também como um grande impulsionador do cristianismo na Núbia e como um campeão do monofisismo, que, graças a ele, se impôs em toda a área.

Pode parecer contraditório que Macúria, originariamente ortodoxa, se tenha transformado em monofisista após a incorporação da Nobácia. A

versão de cristianismo do país politicamente preponderante teria cedido, assim, à do estado que se deixara anexar. Havia, porém, ao que tudo indica, monofisistas em Macúria e ortodoxos na Nobácia — o credo de Calcedônia era possivelmente representado em Talmis por um agente de Bizâncio e em Taifa por um bispo<sup>29</sup> — e os limites entre as duas formas de cristianismo nem sempre se mostravam muito precisos. As igrejas possuíam a mesma arquitetura. A iconografia era idêntica. A maioria das preces, também. Os reis podiam passar facilmente de uma Igreja para outra, conforme as conveniências da política. E, quando as invasões árabes isolaram a Núbia de Constantinopla, afastaram-na também dos calcedonianos. Tornara-se mais fácil entender-se com os árabes, sendo-se monofisista, pois a variante ortodoxa do cristianismo estava tingida de simpatia pelo Império Romano. Além disso, com a conquista da Nobácia por Macúria, deixava esta de ter motivo para, por contraste, permanecer melquita. Era-lhe mais conveniente somar-se ao monofisismo.

O oscilar dos reis entre uma e outra versão do cristianismo em nada alterava a fé dos núbios em Jesus e em suas palavras. E o zelo que a servia só aumentava com o cerco islamita. A junção de Macúria e Nobácia, por sua vez, deve ter estimulado aqueles que advogavam caber ao grande estado cristão ao sul da Primeira Catarata a defesa de seus correligionários do Egito. Para os que assim pensavam, o Baqt não fazia de Macúria um estado cliente e, se o texto do tratado reservava aos árabes a proteção dos maometanos que viessem ter à Núbia, a recíproca devia também aplicar-se. Daí os reis núbios aspirarem a tornar-se defensores da Igreja, prisioneira do Egito muçulmano.

Diz a tradição que, por volta de 745, um rei macurro, de nome Ciríaco,<sup>d</sup> ao saber que o governador omíada, numa sequência de perseguições aos cristãos coptas, havia aprisionado o patriarca monofisista de Alexandria, levou um exército de cem mil homens até Fustat,<sup>30</sup> nas proximidades da atual Cairo e então o centro do poder árabe no Egito. Com isso, teria ele forçado a libertação do patriarca.

Ações dessa envergadura, a ser verdade o enredo e não apenas lenda, não costumavam repetir-se. E escaramuças na fronteira, enfrentamentos para dirimir conflitos locais e incursões armadas pelas terras do vizinho constituiriam exceção à norma da paz. Como regra, negociavam-se as disputas ou se deixava que a distância as esmacesse e o tempo as acalmasse.

Os líderes árabes despreocuparam-se com a conquista da Núbia. As terras ao sul da Primeira Catarata só lhes interessavam como fornecedoras

de escravos. Proibido de submeter muçulmanos e de prear os dhimmis, ou povos sob sua proteção, o Egito islâmico deixava aos núbios essa tarefa e, sob a ficção legal do tributo, embuçava o tráfico existente. Só quando se interrompia, por uma razão ou outra, o fluxo de cativos, os árabes voltavam a demorar os olhos sobre a Núbia.

Assim foi em 758. O novo governador do Egito — os abássidas haviam substituído os omíadas e Bagdá sucedera como centro do império a Damasco — escreveu ao rei macurro, a reclamar o cumprimento do Baqt. Não mais se recebiam os escravos combinados. E os núbios deixavam que os blêmios atormentassem a região de Assuã. Descobriu-se a carta, em excelente estado, em 1972, em Qasr Ibrim, mas lhe falta o nome do rei a que foi destinada.

Outra mensagem, de origem mais alta, estaria na base de importante embaixada núbia, na quarta década do século IX. Sobre essa embaixada, há mais de uma versão.

Por aquela época, desencadeara-se no Egito, em seguida a levantamentos coptas, séria perseguição aos cristãos. Como resposta, os núbios suspenderam o envio de escravos ao Egito, o que fez o califa Al-Mustansim enviar uma carta ao rei Zacarias, de Macúria, a exigir não só a retomada da remessa anual de cativos, mas também entregas atrasadas havia 14 anos: cerca de cinco mil cabeças. Zacarias não tinha, ao que parece, condições de cumprir o reclamado. E mandou, em 836, seu filho George, que mais tarde seria rei, a Bagdá, para negociações. Concluiu-se um novo acordo de não agressão, de não intervenção e de proteção de fronteiras, e reduziu-se o número de escravos a serem trocados por mercadorias. Esse escambo passou a dar-se de três em três anos.<sup>31</sup>

Outra notícia põe a embaixada do filho de Zacarias alguns anos antes, quando ainda era califa Mamum. Por volta de 831. O príncipe teria ido a Bagdá, para protestar contra a brutal repressão antiopta, obtendo dos abássidas garantias de moderação e tolerância.<sup>32</sup> Mas, noutra parte, diz-se que só foi até a capital egípcia, a convite de Ibrahim, irmão de Mamum, para conversações em torno do Baqt. Teria sido ali, e não em Bagdá, que se assinou o novo convênio. George foi recebido e tratado com toda a honra, havendo o patriarca de Alexandria sido autorizado a acompanhá-lo durante parte de sua viagem de volta.<sup>33</sup>

Há uma outra informação, mais sombria: a de que George teria ido uma segunda vez a Bagdá, entre 852 e 853. Desta feita, como prisioneiro de guerra, em companhia do rei dos blêmios ou bejas.<sup>34</sup> O relato é ambíguo. Talvez seja uma versão distorcida, para satisfazer à empáfia árabe, da

história da embaixada.

Como quer que tenha sido, não devia ser desprezível, ao olhar dos árabes, a força militar dos núbios. Dela estes dariam várias demonstrações após 868, quando, com a queda dos abássidas, o Egito entrou num período de convulsão política.

Por várias vezes, as armas núbias ultrapassaram a Primeira Catarata. Em 956, por exemplo, atacaram e pilharam Assuã. Para sofrerem, em seguida, sério revés e serem obrigadas a ceder Qasr Ibrim. E para novamente voltarem ao ataque, em 962, e chegarem até Akhmim, no médio Nilo. Elas tiveram também de haver-se com os bejas. E com senhores da guerra árabes, como Al-Umari, cuja história nos foi recontada por um historiador do século XIV, Al-Macrisi.<sup>35</sup>

Esse Al-Umari, atraído pela fama das minas de ouro dos desertos da Núbia, estabeleceu-se nas montanhas acima de Abu Hamed, próximo à Quinta Catarata. Ali formou um verdadeiro reino, a intrigar Macúria com Alódia e ambas com os árabes, e a dirigir ataques contra o vale do Nilo. Combatido pelos núbios e pelos governadores do Egito, terminou assassinado.

O poder dos núbios não se assentava apenas nos exércitos. Fundava-se também no bom uso da terra e numa crescente prosperidade econômica.

Por volta de 970, um enviado diplomático do governador do Cairo escreveu um relato sobre Macúria e Alódia, do qual só nos restam os fragmentos copiados por Al-Macrisi.<sup>36</sup> Esse emissário, Ibn Selim al-Aswani, subiu o Nilo, de barco, desde Assuã até Dongola. Viu vilas de casas bem cuidadas, igrejas e conventos, vinhedos e pastos cheios de gado. Para acima de Dongola, o vale era ainda mais populoso e ainda mais bem cuidado.

Segundo Ibn Selim al-Aswani, Alódia era mais rica do que Macúria. E mais forte, militarmente. Sua agricultura parecia-lhe mais próspera e seu gado, de melhor qualidade. Elogiou-lhe sobretudo a cavallhada e os rebanhos de camelos. Em Soba, admiravam-se edifícios magníficos: palácios, monastérios e igrejas repletas de tesouros.

Trabalhos arqueológicos ali efetuados, entre 1981 e 1986,<sup>37</sup> revelaram, no centro de ampla cidade, três grandes igrejas e o que pode ter sido o palácio de um rei ou bispo. Uma das igrejas, possivelmente a catedral, tinha cinco naves, mas dela não se salvaram frescos nem paredes. Do que foi Soba pouco sobrou além de alicerces, pois os tijolos com que era construída foram dela retirados para com eles erguer, no início do século XIX, boa parte de Cartum.

As plantas cultivadas eram as mesmas dos tempos de Méroe. Criavam-se



cavalos, camelos, cabras, bois, carneiros e porcos. Este último animal, mais tarde, com o advento do Islão, desapareceria da área. Seria raro o consumo do peixe, sobre o qual pesariam os mesmos preconceitos que hoje existem em parte da África voltada para o Índico. Faziam-se cerveja de sorgo e licor ou vinho de tâmara.

A prosperidade agrícola fundava-se no uso intensivo do regadio. Para tal, empregavam-se o xadufe e a saquia, nora ou roda pérsica. Graças a estes dois engenhos, podiam os núbios irrigar suas sementeiras, sem depender inteiramente das cheias do Nilo. E não deixa de ser estranho que essas técnicas não se tenham filtrado para o resto de um continente onde as águas são mal distribuídas na geografia e no calendário.

Antes do período colonial europeu já se cavavam canais de irrigação na África subsaariana, e se perfuravam poços, e se faziam, na laterita, depósitos para armazenar as chuvas. A água assim obtida só alcançava, porém, as semeadas por meio de regos que aproveitavam declives no terreno, ou quando carregada pelo homem, em potes ou cabaças. É bem verdade que, em certas regiões na fímbria do Saara, se usava o xadufe. Mas da Núbia não se difundiu a nora — capaz de, enquanto acionada, fazer correr sem interrupção a água para os canais de rega — porque a África ao sul do Saara não acolheu uma invenção essencial da Eurásia, a roda. Esta só se fez recebida, nas terras subsaarianas, com o colonizador europeu.

No entanto, a roda cruzara o deserto, numerosos séculos antes, nos carros puxados a cavalo de que se encontram desenhos rupestres nos itinerários entre a Líbia e o Fezzan ou o Tassili-des-Ajjers, ou entre o Marrocos e o Adrar mauritano.

A chegada de carros ao sul do Saara seria, porém, fato esporádico e não daria para fixá-los como invenção útil, nem para transmitir as técnicas de seu fabrico e uso. Por sua vez, do lado do Egito e do Sudão, era o barco o meio de transporte por excelência. O carro tinha-se por nobre arma de guerra, e o cavalo, que o arrastava, presa fácil da tsé-tsé, foi detido pelo Sudd. Seus cascos, ademais, não resistem a solos constantemente alagados.

Onde o dromedário se impôs — como nos mostra Richard W. Bulliet<sup>38</sup> —, ele banuiu o carro de rodas. E o fez desaparecer, a partir do século III e antes do VII, até quase os nossos dias, desde o Marrocos até o Afeganistão — excetuadas algumas áreas restritas, que confirmam a regra, naquele primeiro país, na Tunísia e em Aden.

O carro de rodas, puxado a boi, asno ou cavalo, não pôde resistir, onde a encontrou, à competição do camelo. Este, nas regiões áridas e semiáridas, era mais resistente às grandes caminhadas, com seus largos cascos que não

sofriam nas areias do deserto, e à carência de água e de alimento. Levava no dorso pesadas cargas — até geralmente 150 quilos —, pelos terrenos mais difíceis e a uma velocidade que não podiam cumprir os carros a tração animal. Enquanto um carro de um par de bois, transportando uns quinhentos quilos, só podia vencer por jornada entre 12 e 15km, uma cáfila alcançava trinta ou até mesmo quarenta. Cada carro tinha de ter condutor próprio; um só cameleiro era capaz de conduzir de três a seis dromedários. O carro exigia boas estradas; ao camelo elas eram indiferentes. O carreiro tinha de cuidar não apenas de seus animais, mas manter-se também constantemente atento ao estado do veículo, cujos eixos, rodas e varais com frequência se partiam.

Com exceção daquelas áreas restritas onde o dromedário conviveu com a roda — em Marrocos, na Tunísia, em Aden —, não foi ele usado como animal de tração. Nem para levar a carroça, nem para puxar o arado. Bulliet<sup>39</sup> sugere que isto se deveu ao fato de nenhum dos meios de atrelagem então conhecidos — o da canga, o da coelheira assente no pescoço, o do peitoral e, mais tarde, o da coelheira apoiada nas espáduas — se adaptar eficientemente ao pescoço em jota, ou colo de cisne, do camelo.

Vencido na competição e abandonado, o carro de roda desaparecerá de todo ou quase todo o mundo islâmico, mesmo daquelas áreas, como o Egito, em que fora outrora tão comum.

Isso não impediu, é certo, que as rodas de irrigação e as rodas de olaria persistissem onde já eram amplamente conhecidas e usadas. Mas nem sempre, como se revela no caso do torno do oleiro na Baixa Núbia. Após ser ali utilizado por mais de 1.200 anos, ele acabará por desaparecer. Prevalecerá a cerâmica moldada à mão, pelo método de superposição de roletes, que com ele sempre havia convivido. Quando a Núbia empobreceu, os vasos de barro feitos em casa pelas mulheres tornaram-se suficientes para o consumo e para um pequeno escambo.<sup>40</sup> O sistema de produção em maior escala foi olvidado e, pelo mesmo motivo, deixou de propagar-se pela África.

O torno do oleiro era forma secundária da aplicação da roda, que basicamente servira para multiplicar a força do homem ou do animal no arrasto de cargas. Não teve sobre os poucos grupos que com ela entraram em contato o mesmo efeito aliciador do carro. Este ia, pelo comércio ou pela guerra, de encontro aos povos que o desconheciam. A ausência de veículos, durante um milênio e meio, na ampla faixa através da qual se estabeleciam as ligações entre a Eurásia e a África subsaariana, explicaria, assim, que a esta não se tenha transmitido a concepção do disco a mover-se

em torno de um eixo.

Era no dorso dos camelos e no lombo dos jumentos que se levavam as mercadorias da beira do Nilo para os oásis distantes, e que se fazia o comércio entre os portos do mar Vermelho e as cidades da Núbia, e entre estas e o Cordofã, o Darfur e o Chade. Rio acima e rio abaixo, o transporte realizava-se em barcos.

Há pegadas dessa atividade mercantil. Cerâmica núbia do último quartel do milênio foi encontrada em Fustat (próximo ao Cairo), em Khor Nubt (nas montanhas junto ao mar Roxo), em Koro Toro (no Chade). Qasr Ibrim, Faras, Dongola e Soba devem ter sido centros comerciais de relativa importância: exportadores para o Egito e para o mar Vermelho de escravos, gado, ouro, marfim e outras mercadorias africanas, e entrepostos para os produtos do Mediterrâneo e da Ásia. Serviam a um esgalhar de menor relevância das grandes rotas mercantis entre a Europa e as Índias, mas cujo movimento cresceu com a tomada do Egito pelos fatímidas, os quais novamente deslocaram para o estreito de Bab-el-Mandeb parte substancial do comércio que os omíadas e os abássidas haviam desviado para o golfo Pérsico.

Em 969, o Egito fora invadido pelas tropas de Jauhar, em nome do califa Al-Muizz li-Din Alá (“o poderoso pela religião de Deus”), que reclamava, com seu pai e avós, a descendência de Fátima e Ali, a filha e o genro do Profeta. Com a conquista do Egito — após várias tentativas malogradas, desde 914 — os xiitas fatímidas passavam a controlar, por adesão ou pela força das armas, quase toda a faixa de cultura sedentária do norte da África e grandes porções dos territórios por onde os berberes nomadizavam e erguiam suas tendas.

É da essência do califado aspirar ao domínio político universal do Islão. Em 972, Al-Muizz entrava no Cairo, a nova cidade construída por Jauhar para rivalizar com Bagdá, onde reinava o outro califa, sunita e abássida. É do Cairo que os fatímidas estenderão seu poder sobre partes da Síria, da Palestina e da Arábia — sempre em detrimento dos abássidas —, ao mesmo tempo que tentavam manter o controle do que fora antes o seu centro de poder e expansão, e que se reduzira a uma província do novo império, o Magrebe.

Os exércitos de Jauhar eram compostos em grande parte por berberes, nos quais as doutrinas xiitas e a revolta contra os abássidas bem se casavam com os gostos guerreiros, que só eram menores, naqueles, do que o desvelo pela independência. Mal o califa fatímida se estabeleceu no Cairo e o Magrebe retornou à condição de província, desatou-se entre os

berberes, e também entre os beduínos, a rebeldia. Mais uma vez, manifestava-se a hostilidade, intuída por Ibn Khaldun, entre os sedentários e os nômades, entre os conservadores e os invasores de estados.

À medida que se instalava a desconfiança acerca da fidelidade das tropas berberes sediadas no Cairo, aumentavam os contingentes de soldados turcos e sudaneses, sobretudo ao redor da morada do califa. Não demoraria para que também os domínios na Síria e na Palestina começassem a ser fustigados pelos seljucos, enquanto se acentuavam as pressões abássidas. O Magrebe e a Arábia logo voltariam ao redil de Bagdá, e os fatímidas, cujo império minguava, cada vez mais dependiam de tropas escravas e mercenárias. Como os antigos egípcios, iriam buscá-las nas terras do sul.

Em constante estado de guerra contra Bagdá e tendo de fazer frente à insubordinação magrebina, os fatímidas procuraram manter constantes a paz e a amizade com os reinos cristãos da Núbia. A própria saúde econômica do califado do Cairo dependia da segurança do Nilo e do mar Vermelho e, portanto, do entendimento com Dongola e Soba.

Logo após terem dominado o Egito, os fatímidas mandaram um representante especial, o já citado Ibn Selim al-Aswani, a Dongola, para solicitar ao rei núbio que retomasse os compromissos do Baqt ou se convertesse ao islamismo. Ignora-se o resultado da gestão quanto ao tratado de limites e amizade. Mas a resposta ao convite à conversão foi um apelo de George II, o soberano macurro, ao general Jauhar, para que este abraçasse o cristianismo.<sup>41</sup>

Cercados de sunitas por todos os lados, exceto o sul, os fatímidas buscaram, quando menos, manter a paz com os cristãos que lá viviam. Pensa-se até que se tenham resignado a considerar os núbios como protetores semioficiais do patriarca copta de Alexandria e de seu rebanho egípcio.<sup>42</sup>

Isso aumentaria a voz do soberano macurro nas questões da Igreja. Dar-lhe-ia a possibilidade de melhor influir na escolha dos bispos, da responsabilidade de Alexandria. O patriarca era superior ao rei em matéria religiosa, mas este talvez tivesse grande poder sobre os bispos e a clerezia. Ele próprio era também sacerdote: podia celebrar missa, a menos que tivesse as mãos culpadas da morte de um homem.<sup>43</sup>

Eram sete os bispados em Macúria: Faras, Dongola, Kalabsha, Qurta, Qasr Ibrim, Sai e Suenkur. E seis os de Alódia.

Embora cinco dos bispos de Faras usassem o título de metropolitanos, nada indica que tivessem eles controle sobre os das demais dioceses. Cada bispo subordinava-se diretamente ao patriarca de Alexandria. Não havia na

Núbia o correspondente ao abuná abexim, nem lá se construiu e consolidou, como na Etiópia, uma igreja nacional. Os núbios eram simplesmente membros da Igreja copta egípcia e não se distinguiam de seus correligionários do outro lado da fronteira.<sup>44</sup>

Tal fato não impedia que os bispos de Dongola e de Faras tivessem mais força e prestígio do que os outros. Estavam perto do poder temporal. Podiam mover influências e recursos para construir as grandes catedrais que nos deixaram e que conservam os seus nomes. Na de Faras, enumeram-se 27 bispos, vários deles enterrados ao lado do templo. Quatorze estão retratados em murais, de bata, casula e estola com franjas enfeitadas de sininhos. Não trazem cruz peitoral nem seguram o báculo, embora exemplares de uma e de outro tenham sido encontrados nas tumbas episcopais.<sup>45</sup> Numa das mãos mostram um livro sagrado. A outra faz o gesto de benzer. Como os santos sábios dos mosaicos bizantinos e dos ícones russos.

Embora amputada do mundo helenista desde 639, a Núbia manteve o grego como principal língua litúrgica. Um grego que se estropiou com o passar do tempo. Só pouco a pouco, o copta foi sendo igualmente utilizado — suspeita-se que por clero egípcio. E também o núbio, pelos presbíteros e diáconos da terra.

Se o rei tinha poder sobre a Igreja, enorme devia ser a influência desta na vida de todos e de cada um, e alta a sua voz nos negócios do estado.

Neste, acima de todos ficava o monarca, a que alguns dão o título de cabil ou camil,<sup>46</sup> embora, nos textos núbios, seja mencionado como basileos e curou — rei, em grego e em núbio.<sup>46</sup> Era, ao que parece, um rei absoluto, dono de todas as terras, cujo uso lhe cabia distribuir, senhor de todos os homens que em seu país viviam e que se consideravam seus escravos. Tinha por apanágio o trono, o guarda-sol, a coroa<sup>47</sup> e um bracelete de ouro.<sup>48</sup> E aparece, nos murais, vestido com uma túnica ricamente bordada, à bizantina, e com uma coroa com faixas de ouro incrustadas de gemas.

Durante muito tempo, sucedeu-lhe no trono o filho. A partir do século XI, retornou-se, ao que parece, a um sistema bem mais antigo: um sobrinho, filho de uma irmã, passou a ocupar-lhe o lugar.<sup>49</sup> Talvez isto fosse herança de Méroe, tal qual a preponderância, na corte, da rainha-mãe. Os viajantes árabes assim nos dizem; e dois afrescos na catedral de Faras o confirmam. Num deles, vemos Marta, a mãe do rei, protegida pela Virgem, que leva no colo o Menino. As roupas são bordadas, brilhantes, coloridas. A face da rainha é escura, contrastando com as de Maria e de Jesus, que são brancas. Era sempre assim, a distinguir dos mortais o Senhor, os anjos e os santos.

Sobre como se administrava o reino, quase nada se sabe. Sabe-se que havia funcionários com pomposos nomes bizantinos — *stepharis*, *domestikos*, *protodomestikos*, *meizon*, *protomeizoteros*, *primikerius* —, mas ignora-se o que faziam, se só cuidavam do manejo da corte ou se também lhes cabiam tarefas específicas na condução do estado, pois o modelo da burocracia bizantina podia ser mais aparente, na superfície dos títulos e do protocolo, do que real, no funcionamento das instituições políticas. A delegação aos chefes locais, muitos deles a preservarem atribuições antigas, devia ser a regra. Diz-nos Abu Salih<sup>50</sup> que havia 13 reis vassalos do soberano macurro: seriam possivelmente aqueles que lograram, no processo de unificação, manter suas prerrogativas.

A própria Nobácia parece ter conservado certo grau de autonomia. Naquela província, a que os árabes chamavam Maris (ou “do Sul”), o cabil fazia-se presente através de um altíssimo funcionário, o eparca, também conhecido como “senhor da montanha” ou “senhor dos cavalos”. Durante muito tempo, ele viveu em Faras. Depois em Qasr Ibrim. Mas também outras cidades se apontam como lugar de sua morada. Daí o suspeitar-se de que pudesse ter várias sedes, mudar de estância conforme as necessidades.<sup>51</sup>

Detinha ele muitas das prerrogativas reais. Como o soberano em Dongola, podia também rezar missa e cumprir outros ritos religiosos. Comandava o norte do país. Regia as relações com o Egito e com os mercadores estrangeiros. Controlava o acesso às áreas ao sul da Segunda Catarata. Mercadejava em nome do rei: os comerciantes entregavam-lhe as mercadorias que traziam e obtinham em troca escravos. E, provavelmente, outros bens.

De início, parece que era nomeado pelo rei. Depois, o cargo passou a ser preenchido hereditariamente. Como quer que fosse, exerciam-no com pompa. Solenes, cobertos por ricos trajes, vários deles aparecem pintados nas paredes de Faras e de Abd el-Qadir. Distinguem-se pelo capacete com um ou dois pares de chifres. Um deles traz a túnica adornada com a dupla águia bizantina.

Se pouco sabemos sobre o governo de Macúria, é muito menor nosso conhecimento sobre Alódia. Já se chegou a pensar que tivesse sido anexada pelo reino nortista nos fins do século VIII ou princípios do IX.<sup>52</sup> Se o foi, ou se foi vassala de Macúria, tal se deu durante um período limitado. O próprio Baqt deixa em seu texto claro que Alódia era um estado independente. Talvez assentasse a sua força no tráfico de escravos e no comércio do marfim.<sup>53</sup> Para um e para o outro estava bem localizada, com sua capital em



Soba, na margem oriental do Nilo Azul, a uns vinte quilômetros a montante da confluência deste com o Nilo Branco. Ibn Salim descreveu-a como mais rica e maior do que Dongola, mas isto pode ter sido uma ilusão da distância e da memória. Recordava-a assim, grande e rica. E, a julgar pelo que dela resta, talvez não lhe faltasse razão.

Graças à pá do arqueólogo, muitos dos monumentos de Macúria nos foram revelados, e seus restos atestam a antiga grandeza. Como os da catedral de Faras, inteiramente coberta, desde o século XIII, pela areia soprada do deserto.

Quando, nos primeiros anos da década de 60, Kasimierz Michalowski e seus companheiros a desenterraram, puseram à luz impressionantes pinturas murais, muitas delas em excelente estado de conservação. Tendo sido possível retirarem-se os frescos das paredes, descobriram-se, sob eles, outros ainda mais antigos, que permitiram traçar-se a história do evoluir de um estilo.

Do começo do século VIII até meados do seguinte, havia preferência pelos tons violeta, com um desenho a trair o influxo copta, mas com elementos tão caracteristicamente bizantinos, que se chegou a ter esses frescos como obra de artistas de Constantinopla, a fugirem das perseguições dos iconoclastas.<sup>54</sup> Segue-se um período, até a metade do século X, em que o branco predomina, a sugerir, com o tracejar de pregas duplas no vestuário, influências da pintura sírio-palestina.<sup>55</sup> Vem depois uma fase com ênfase nos amarelos e nos vermelhos, em que a cor, a luz e o brilho intensos marcam roupagens minuciosamente trabalhadas, com círculos, losangos, flores, cruzeiros e estrelas. Este esplendor ornamental continua nos séculos XI e XII: as pinturas deixam de ter tons predominantes, e as cores se multiplicam, feéricas.

Num desses murais, os três jovens hebreus na fornalha usam antigas roupas partas,<sup>56</sup> dentro, portanto, já então, do modelo, que prevaleceu no Ocidente até o fim do século XIX, de vestir com trajes antigos personagens às quais se queria dar dignidade, espiritualidade ou grandeza. No meio das altas chamas vermelhas, aparece o arcanjo São Miguel, com as asas abertas, formadas por penas de pavão, a protegerem Sidrac, Misac e Abdênago. Vestidos de azul e dourado, os três companheiros de Daniel, de mãos levantadas, parecem louvar o Senhor. Se a roupagem parta aponta para a influência persa, o contraponto das mãos finas e alongadas, o rosto redondo dos jovens e do arcanjo, as asas muito estendidas a conduzirem naturalmente o olhar do espectador para a cabeça de São Miguel, coroada de pérolas e pedrarias — tudo, desenho, colorido, ornatos, revela Bizâncio.

Assim como as criações coptas, a arte religiosa núbia participa de um modo de conceber as formas plásticas que era o de todo o mundo tributário ou herdeiro de Bizâncio. A arte oficial de Constantinopla e de outros grandes centros urbanos do Império foi, porém, reinterpretada na Núbia, como o fora, ou seria, nos Pirineus, na Rússia, na Armênia, no Egito ou em Axum. O estilo da pintura oficial de Bizâncio viu-se traduzido nos dialetos de comunidades citadinas distantes do foco de irradiação cultural, ou no expressar de aldeias cujos habitantes trabalhavam o campo.

O vilarejo reunia os agricultores e os pastores, bem como os poucos artesãos a serviço daqueles. Os moradores juntavam-se nas feiras e na igreja, esta o verdadeiro centro da comunidade e frequentemente muito maior do que o volume de seus fiéis. Às vezes, uma cidadezinha chegava a ter duas, três ou mais igrejas, sem qualquer proporção com o número de fogos que abrigava. Pois os templos não eram erguidos apenas para o exercício formal do culto, mas sobretudo para louvar, com o máximo de esforço e sacrifício possível, o Senhor e os seus santos.

Daí o proliferar de igrejas, cada vila buscando os melhores artistas para fazer a edificação mais bela. Daí a maravilhosa abundância de obras-primas dessa linguagem plástica que se chamou, no Ocidente, de românico. E cujas riqueza e diversidade não escondem um modo semelhante de conceber a coisa artística e o ato de fazer.

Certos modelos e certos desenhos repetem-se, quase iguais, a incríveis distâncias. Na vida de Cristo da igreja rupestre de Tocali, em Goreme, na Anatólia, e no frontal de Santa Maria de Avia, hoje no Museu da Catalunha, e num ícone da escola de André Roublev, na Galeria Tretiakov, em Moscou, e nas paredes de um templo núbio, e em tantas centenas de outros exemplos, pinta-se quase que do mesmo modo a cena central da Lapinha: o Menino Jesus enfaixado na manjedoura e, atrás do berço, o boi e o burrico, ou apenas os seus pescoços encurvados e as suas cabeças. As orelhas do asno estão sempre empinadas, para acompanhar os chifres do companheiro de humildade e mansidão. Na maior parte dos casos, a cabeça do boi é vista quase de frente e a do burro, de perfil.

A semelhança explica-se, não só por uma tradição que se propagava, mas também pelo que era a essência e a força dessa tradição: o convencimento do artista de que recebera dos que o precederam o enredo plástico real da Anunciação e da Fuga para o Egito, da Ceia e da Crucificação, e os traços ideais e eternos do Cristo em sua glória, da Virgem com o Menino, dos apóstolos, dos evangelistas e dos arcanjos.

No caso da Núbia, a própria disposição das pinturas no interior dos

templos estava predeterminada por regras comuns às igrejas do Oriente.<sup>57</sup> Os artistas de Faras seguiram frequentemente as convenções quanto à colocação dos murais. E, se delas algumas vezes se apartaram, tiveram sempre o cuidado de colocar na abside a figura de Nossa Senhora com o Menino Jesus e, no alto do meio-domo, o Cristo Pantocrátor.

De início, as igrejas, de pedra ou de pedra combinada com tijolo, tinham a forma da basílica, com a nave central e outras duas naves, uma de cada lado, que se duplicavam nas grandes catedrais. Com o tempo, introduziram-se novidades: a ligação por corredor da abside, que estava incluída no corpo do prédio e não se projetava para fora dele, a duas câmaras laterais, ou sacristias; a construção de duas salas do lado oposto ao do altar principal, uma delas com uma escadaria a conduzir ao teto. Este era de madeira assentado sobre colunas monolíticas, encimadas por capitéis com decorações vegetais, ou sobre pilastras.

Mais tarde, desenvolveram-se outras plantas de igreja. Assim, uma em forma de cruz inscrita num quadrado, com o teto em abóbada. E ainda mais tarde, sobretudo no século XIII, um tipo miúdo de templo, inspirado talvez nas igrejinhas da Anatólia: quase quadrado, com menos de nove metros de lado, e uma cúpula central a fechá-lo do céu. Este modelo e o anterior afastam-se do Egito e parecem derivar da Síria e da Palestina.<sup>58</sup>

A Pérsia, por seu turno, influenciaria, juntamente com Bizâncio, a cerâmica núbia. Embora em tom menor. Pois a Núbia tinha atrás de si uma velhíssima tradição oleira.

Os achados arqueológicos permitem que se estudem setecentos anos de evolução da cerâmica, nos reinos cristãos da Núbia. Neles, a arte da louça de barro atingiu um dos pontos altos de sua história, tanto pela beleza e variedade da forma dos vasos quanto pela inventiva com que foram decorados.

Até a metade do século IX, predominou a cerâmica vermelha, do tipo terra sigillata romano, derivada das peças da cultura de Balana. Depois, como num salto para trás de meio milênio, retoma-se a história que se interrompera com o colapso meroíta na Núbia Inferior. Volta a louça pintada, delicada e fina, rica em desenho e cor. Palmas, arabescos, motivos geométricos, estrelas, cruces no centro de flores, ou por elas cercadas, ornamentam os frisos das terracotas, nos quais se veem também debuxos estilizados ou realistas de animais — peixes, aves, um antílope a correr, leve e saltitante.

Esta cerâmica guarda enormes afinidades com a meroíta, mas não chega a atingir a perfeição da “de casca de ovo”. Fica-lhe aquém. Honrosamente

aquém. Na delicadeza das paredes de barro, na finura da decoração, na multiplicidade das formas. Que revelam, contudo, excelência. Veja-se a janela em barro cozido da Igreja das Colunas de Granito, na antiga Dongola: no espaço aberto do retângulo inserem-se dois círculos, com quatro peixes a convergirem para o centro de cada um, de modo a formarem, com o vazio, duas cruzes.

Um povo cujas exigências de beleza eram tão grandes em seus objetos de cerâmica, de uso diário e comum — pratos, tigelas, moringas, potes —, deve ter alcançado um certo grau de conforto e bem-estar em sua vida urbana e rural. E que não se concentraria exclusivamente na nobreza e no clero, pois os produtos do oleiro servem a todas as casas.

As escavações feitas em Debeira West, entre 1961 e 1964, pela Universidade de Gana, parecem confirmar esse quadro. Ressurgiu do passado uma pequena cidade, com seu cemitério, suas igrejas e algumas grandes casas isoladas, à beira-rio, que podem ter sido sedes de quintas ou fazendolas.

O núcleo da vila é um conjunto complexo de edifícios, que talvez formasse, no século VII, uma unidade arquitetônica de natureza áulica ou religiosa. Abandonados duzentos ou trezentos anos mais tarde, os prédios foram ser objeto de nova ocupação humana, no início do século XI. Durante vinte ou mais décadas, seus habitantes os modificaram substancialmente, fechando portas internas de grandes edifícios para transformá-los em numerosos apartamentos e pequenas casas, e construindo junto às paredes dos prédios antigos novas moradas.

As residências obedecem a um plano básico, que sofre poucas alterações: retangulares, possuem uma só entrada, a abrir-se para uma sala que ocupa a metade do espaço total da casa, sendo o resto tomado por outro aposento ou dividido em dois compartimentos, talvez depósito e cozinha. Na parede frontal da habitação podia haver, além da porta, uma ou duas pequenas janelas quadradas. Algumas casas tinham dois andares; em outras, de um só piso, há uma escada que conduz à cobertura. As construções eram de tijolo seco ao sol. Os tetos podiam ser em abóbadas, ou planos, de varas cobertas por palha. Havia uma latrina pública e um sistema central de esgoto na vila.<sup>59</sup>

O mesmo se verificava num outro vilarejo, escavado mais tarde, Meinarti. Além disso, em Meinarti, cada residência possuía uma passagem estreita que levava da sala da frente, ao longo dos aposentos posteriores, até uma sentina, no fundo da casa. Ali havia um vaso de cerâmica sobre uma plataforma de madeira. Um buraco, aberto no muro, permitia a limpeza

periódica dos despejos.<sup>60</sup> Está-se diante de uma grande inovação na arquitetura doméstica. Só em 1596, com o water closet, inventado por John Harington — técnica que iria difundir-se com enorme lentidão —, haveria melhor novidade na matéria.

As investigações dos arqueólogos em Debeira West, em Meinarti, em Arminna, em Tamit, em Kasanarti, confirmariam a impressão de estarmos diante de comunidades que dependiam basicamente da agricultura e da pastorícia, mas que também praticavam uma vasta gama de atividades manufatureiras. Usavam a roda para levantar a água, para triturar sementes oleaginosas e produzir azeite, para fazer cerâmica. Comiam o mesmo pão ázimo e achatado, o kiswa, que até hoje se usa na área — embora se ignore se era feito de sorgo ou de trigo.<sup>61</sup> As cidadezinhas abrigavam uma classe média artesanal — entre a aristocracia e o campesinato —, que fiava e tecia a lã, e talvez o algodão, trabalhava o couro, fazia objetos de madeira, osso, pedra e marfim, entrelaçava cestos e esteiras, cortava contas na pedra e na concha. Essas atividades eram exercidas em casa, em pequenas oficinas e, possivelmente, também nos mosteiros. Quem sabe se não seria neles que se plantavam as uvas necessárias à produção do vinho, depois que os muçulmanos do Egito proibiram a venda da bebida à Núbia? Há sinais de que a olaria de Faras começou num convento.<sup>62</sup>

O comércio, ao norte da Segunda Catarata, escapou em grande parte ao monopólio ou ao controle dos reis e de seus prepostos. Foi parar nas mãos de mascates árabes, que se instalavam por toda parte e que introduziram na região os rudimentos de uma economia monetária.<sup>63</sup> Importavam-se vasos de barro comuns e cerâmica vidrada — a qual, apesar da grande voga que teve no Egito, nunca foi fabricada na Núbia —, copos, frascos para cosméticos e garrafas de vidro, objetos de bronze, como as varetinhas para a aplicação de kohl ou sombra nas pálpebras, tecidos de linho e muitos outros artigos de luxo. O principal produto de exportação tornou-se, desde o Baqt, o escravo. Que Macúria ia buscar nas montanhas entre o Nilo e o mar Vermelho ou no Cordofã e no Darfur. E Alódia, nas terras que se estendiam para o sul. O comércio de escravos estaria nas mãos reais. Embora também fosse, na Núbia Inferior, exercido por pessoas privadas.

A busca do escravo pode ter sido o acicate a uma expansão para o oeste. Até onde o cavalo pudesse galopar ao lado do camelo. Talvez até Ain Farah, no Darfur, se é que são núbias as ruínas de tijolos vermelhos que lá se encontram e nas quais houve quem visse os restos de um monastério e de duas igrejas cristãs.<sup>64</sup>

As atividades militares não se restringiam à guerra por escravos. Algumas vezes, as tropas núbias tiveram de conter e punir as investidas dos bejas — provavelmente um nome novo para os blêmios — ou de domar a agressividade das tribos árabes que se infiltravam pelo norte da Nobácia.

Beduínos, expulsos do Alto Egito, ergueram suas tendas nas regiões desérticas. Árabes fizeram-se senhores das minas auríferas do uede Alaqui, principal fonte egípcia do metal amarelo até o século XIII. E árabe, com mestiçagem de beja e núbio, era a tribo de banu kanz, que se impôs, no século X, como a grande força militar na região da Primeira Catarata.

Mais importante, contudo, era a penetração pacífica dos muçulmanos, facilitada pela atmosfera de entendimento entre os fatímidas e os reis macurros e pelas prescrições do Baqt. Existem, na Baixa Núbia, numerosíssimas lápides funerárias escritas em árabe e datadas desde 832, a atestarem essa crescente presença. E, embora rio acima da Segunda Catarata, a entrada de islamitas estivesse sujeita a controle, alguns maometanos ali viviam, em cidades cristãs, dedicados ao comércio ou a outros misteres. Em algumas partes — como na área de Wadi Halfa — podiam até, tolerantemente, ser enterrados em cemitérios monofisistas.<sup>65</sup>

Os acontecimentos no Egito iriam, entretanto, mais uma vez influenciar a evolução histórica da Núbia. Agora, negativamente.

Reduzido em seus domínios, enfraquecido pelas dissensões internas, invadido pelos cruzados, o califado xiita do Egito iria ficar sob o controle de uma dinastia de soldados curdos, os aiubidas, cujo principal líder, Saladino, ocupou o poder de fato, como vizir do último fatímida, Al-Adid li-Din Alá, em 1169. Dois anos mais tarde, ao morrer Al-Adid, Saladino fez o Egito retornar à ortodoxia sunita, ao reconhecer como suserano o califa abássida de Bagdá.

O poder aiubida assentava-se numa casta militar de escravos turcos, os mamelucos — uma elite de cavaleiros coraçados. As tropas sudanesas fizeram-se, portanto, desnecessárias. E mais que isto, objeto de suspeita.

Na sequência de insubordinações e revoltas, os regimentos sudaneses refugiaram-se nos confins meridionais do Egito, ou para lá foram desterrados. Aliaram-se aos núbios. E juntos — talvez para satisfazer a uma aliança entre Macúria e os partidários dos fatímidas<sup>66</sup> — atacaram Assuã, em 1171 ou 1172, e começaram a descer o Nilo. Mal ouviram, porém, os rumores de que Saladino preparava um contra-ataque, retrocederam. Mas tão lentamente, que não escaparam da perseguição aiubida e dos combates, sem claro vencedor.

A Saladino interessava, no momento, a ocupação da Núbia. Para ali ter —



quem sabe? — uma base de operações, caso fosse expulso do Egito por seus inimigos muçulmanos ou pelos cruzados. Por isso, mandou seus exércitos, sob o comando de um irmão, Turan Shah (ou Shams ed-Dawla), Nilo acima. Os núbios foram levados de vencida e expulsos da cidadela de Qasr Ibrim, onde se instalaram os aiubidas. Turan mandou matar setecentos porcos, vender milhares de núbios como escravos, transformar a sé em mesquita e aprisionar e torturar o bispo cristão. Como nos conta Abu Salih.<sup>67</sup>

Quando os exércitos de Turan se vão, deixam, a guardar Ibrim, um forte contingente de cavalaria, que de lá parte em 1175, ou porque seu comandante, Ibrahim al-Kurde, se afogara próximo a Adendan,<sup>68</sup> ou porque Saladino, após enviar uma missão de reconhecimento a Dongola, se convencera, como Nero muitíssimo antes, de que os recursos do país não compensavam as canseiras da conquista.

Deixa-se a Núbia de novo em paz. Qasr Ibrim é reocupada pelos cristãos, que reconsagram a igreja.

A história iria repetir-se, com outro desfecho, um século mais tarde. Em 1249, Malik Saleh, o último soberano aiubida, morria em Mansurá. Os mamelucos, que, poucos meses depois, venceriam São Luís da França e seus cruzados naquela mesma cidade, resolvem desembaraçar-se dos amos e assumir o poder. Passam a selecionar entre os seus um sultão vitalício, cujos filhos, contudo, não herdavam o trono.

Baibars, o mais famoso dos sultões mamelucos, expulsa rapidamente os cruzados de suas melhores praças-fortes do Levante. Derrota os armênios. Enfrenta os ismailitas. Detém os mongóis, que haviam avassalado os territórios árabes e massacrado os habitantes de Bagdá. E, em 1261, traz um príncipe abássida, sobrevivente da chacina, e o instala como califa no Cairo, fazendo daquela cidade o centro do Islão.

De uma nova posição de força, o Cairo passa a interpretar o Baqt como lhe dando direito à percepção de um tributo — principalmente aos quatrocentos escravos anuais. E quando um rei de Macúria, David, lhe manda uma embaixada, cobra ao enviado o pagamento do que acredita ser-lhe devido. Havia tempos não se observavam os requisitos do Baqt, e David, ressentido, continuará a não cumpri-los. Em 1272, talvez em represália pela ocupação do porto de Suakin pelo Egito, o núbio ataca Assuã e pilha Aydhab, por cujo cais se escoava o comércio egípcio com o Índico e se transportavam para Meca os peregrinos. O governador do Alto Egito responde com rapidez. Ataca os núbios, captura o eparca e vários outros nobres, e os leva para o Egito, onde são executados.

Alguns anos depois, uma crise sucessória na casa real de Macúria dará a

Baibars a oportunidade de transformar o Cairo num elemento essencial da política interna núbia. Finara-se o rei David. Seu filho, de mesmo nome, e seu sobrinho Xecanda<sup>f</sup> disputam o trono, cada qual baseado em diferente regra de herança. Xecanda vai, em 1275, ao Cairo e pede ajuda a Baibars. Este não perde a ocasião. Suas tropas juntam-se às de Xecanda e às de banu kanz, sobem o Nilo, tomam Jebel Adda e Meinarti, chegam a Dongola. Xecanda torna-se rei. David II refugia-se em El-Abwab (talvez um reino vassalo de Alódia ou tão somente sua província nortista), mas é entregue aos mamelucos e vai somar-se aos outros membros da casa real levados como reféns para o Cairo. Há indícios de que o negachi Iecuno-Amelaque, da Etiópia, se interessou por seu destino junto a Baibars.<sup>69</sup>

Instalado Xecanda, o sultão apresentou a conta. O Baqt passa a ter outra leitura, a ser interpretado como um tratado de virtual vassalagem. Aos núbios torna-se obrigatório o pagamento da jizia, da taxa que cabe aos não muçulmanos. Devem entregar anualmente não só os escravos prescritos pelo Baqt, mas também três girafas, cinco leopardos fêmeas, uma centena de dromedários, quatrocentos bovinos. A província de Maris, ou seja, a Nobácia, passa a depender do Cairo e o eparca a relatar ao sultão. A própria política do cabil sujeitava-se à aprovação caiota. A Núbia, porém, ficava longe, e parece que nem sempre todas essas exigências foram obedecidas, caindo pronto em desuso.<sup>70</sup>

O Cairo não podia fazer cumprir tudo o que impusera, mas não se desinteressava da Núbia. Continuou a ali intervir. Tanto que, insatisfeito com Xecanda, o mandaria assassinar, substituindo-o por um certo Baraque,<sup>g</sup> o qual, insuficientemente dócil e flexível, foi logo deposto e morto.

Sucedeu-lhe Xemamum,<sup>h</sup> que logrou permanecer no trono até quase o final do século XIII. Foi, é bem verdade, deposto duas vezes pelas tropas mamelucas e de banu kanz. Mas recuperou o poder. Bom de intriga, hábil e precavido, era mestre em desafiar e fugir ao confronto. Sabia, derrotado, manter os seus apoios, para, após sentir que o principal adversário se afastara do terreno, ressurgir vitorioso.

Por essa altura, aumentara consideravelmente a pressão das tribos nômades árabes nas margens de Macúria. Os beduínos, expulsos violentamente do Egito pelos aiubidas e pelos mamelucos, iam descendo, com escaramuças, razias e pilhagens, do deserto para o vale. Neste, alongava-se a crise do poder central. Perdera-se a coesão interna e seguia-se o exemplo do Egito, onde líderes mamelucos feudalizavam o país, multiplicando centros subsidiários de poder, que muitas vezes agiam por

impulso próprio e até mesmo em oposição aos interesses do Cairo.

A fragmentação do mando em Macúria foi causa e efeito, em grande parte, das disputas dinásticas. Instalavam-se e fortaleciam-se senhores da guerra nos principais centros urbanos, capazes de oferecer, em suas cidadelas, castelos ou casas fortificadas, proteção aos que no burgo e em seus arredores viviam. E espalhava-se um estado de conflito permanente, a envolver as várias facções que disputavam o trono de Dongola — o Cairo, o kanz ed-dawla (ou chefe de banu kanz), as tribos beduínas e provavelmente também o rei de Alódia.

William Y. Adams<sup>71</sup> identificou algumas evidências arqueológicas dessa mudança de mentalidade, que, numa época de desordem, se exprimiu na prevalência do castelo sobre a catedral. A partir do século XII, as numerosíssimas vilas, aldeias e aldeolas que dantes existiam na Núbia Inferior começaram a ser desocupadas, as populações tendendo a aglomerar-se em torno daquelas poucas que podiam oferecer maior segurança. Dentre essas, passam a ter relevo antigas cidadelas, como Qasr Ibrim e Jebel Adda, cujas muralhas e bastiões são renovados. Ao mesmo tempo, nota-se um deslocamento populacional para as regiões inóspitas do Batn-el-Hagar. Na área quase deserta, multiplicam-se as novas povoações, tanto grandes quanto pequenas, mas todas armadas de defesas no alto das ilhas ou dos promontórios rochosos. Assim, Deffinarti. Assim, Sunnarti, com sua grossa muralha triangular.

Se a cidadela se tornava o ideal da urbe, a fortaleza como que se impõe como modelo da casa. As paredes engrossam. Os aposentos internos das moradas deixam de comunicar-se com a sala da frente: a eles só se tem acesso por um alçapão dissimulado no teto. A própria planta das habitações vai-se complicando, seguindo uma inventiva guiada pela necessidade de ocultar e, possivelmente, proteger. As casas de dois andares, por exemplo, passam a não ter porta nos rés do chão, mas tão somente no primeiro andar, a que se chegava por uma escada retrátil. Subia-se ao primeiro andar e dele se descia, por uma ou mais escotilhas, para o pavimento inferior. Tudo é cheio de câmaras escondidas, de passagens labirínticas, de quartos fechados.

Nas vilotas e nas aldeias, existe com frequência uma só dessas grandes casas de dois andares, num local proeminente. A de Meinarti tinha 15m num dos lados e uma parede de metro e meio de largura. Adams<sup>72</sup> sugere que fossem elas refúgio para toda a coletividade e seus bens, em caso de luta, assim como permanente demonstração de poder e prestígio do grande da terra junto aos que dele se tornaram dependentes.

Essas casas já eram quase fortins. E em fortins se foram tornando, com um pequeno aumento de tamanho, as paredes externas como contrafortes quase verticais, as massas retangulares a sugerirem a excepcional espessura dos muros, as poucas e altas janelas, estreitas como se fossem seteiras, a absoluta ausência de qualquer adorno externo. Quando debruçadas sobre o rio, a ameaçar-lhe o caminho, tinham toda a aparência das máquinas de guerra.

Outras, como em Kulubnarti e em Dal, foram alargadas em castelos, a elas se acrescentando um pátio amuralhado e uma alta torre com seteiras. Mais ao sul, entre as Terceira e Quinta Cataratas, há sinais de fortalezas ainda maiores, que talvez fossem construídas desde o início com a ambição de tamanho, resguardo e poder.

A arquitetura retrata a feroz instabilidade da política.

No início do século XIV, reinava, em Dongola, Maí. Assassinaram-no em 1310. Subiu ao trono Cudambes,<sup>1</sup> que foi pessoalmente ao Cairo prestar homenagem ao sultão. De volta a Macúria, esqueceu-se de que aquele o tinha por vassalo e passou a agir como lhe convinha. O Cairo, insatisfeito com sua conduta, preparou-se militarmente para depô-lo e para colocar em seu posto um outro príncipe núbio, este muçulmano, Barxambu.<sup>1</sup> Cudambes, diante da queda inevitável, contrapropôs sair de cena, desde que ascendesse ao poder um seu sobrinho, filho de sua irmã, que era também o kanz ed-dawla, ou chefe da gente banu kanz. O sultão En-Nasir rejeitou a proposta, prendeu o kanz ed-dawla, mandou suas tropas contra Macúria, capturou Cudambes e fez rei Barxambu.

Pela primeira vez, Macúria tinha um soberano islamita. Um par de anos depois, em 1317, a catedral de Dongola era convertida em mesquita — e os dois fatos já foram apresentados como a indicar a transformação do norte da Núbia de reino cristão em estado muçulmano.<sup>73</sup>

Barxambu pouco ficaria no poder. Tão pronto os mamelucos libertaram o kanz ed-dawla, este dirigiu-se à Núbia, onde foi aclamado como o verdadeiro rei. Barxambu é morto por sua própria gente. O kanz ed-dawla assume o mando. E o sultão de novo intervém, pondo um irmão de Cudambes, chamado Abraão — ao que parece, um monofisista —, à frente das tropas mamelucas. Abraão é reconhecido como soberano pelo sobrinho, mas morre logo depois. De novo o kanz ed-dawla sobe ao trono.

Não param aí as peripécias. O sultão resolve libertar Cudambes e usá-lo contra o sobrinho. Ante o avanço dos exércitos caiotas, o kanz ed-dawla foge para o norte de Alódia, onde recebe, primeiro, a notícia de que Cudambes fora reentronizado, e segundo, a informação da partida das

tropas mamelucas. Saem estas e ele entra, com força, e reconquista o poder. Cudambes refugia-se em Assuã, onde fica à espera de uma ajuda do norte, que não chega. O Cairo desistira de intervir em Macúria. Deixa-a, debilitada, ao seu destino.

Quando, algumas décadas depois, os mamelucos voltaram a atuar na Núbia, mais franca andava a desordem, mais generalizados eram os conflitos, havia quase guerra de todos contra todos.

O kanz ed-dawla não governou, ao que tudo indica, em paz. Teve sempre que fazer frente à hostilidade aberta ou dissimulada dos que lhe tinham sido, nas lutas pela sucessão, contrários; que enfrentar a insubordinação dos reis que lhe negavam, embora nominalmente vassalos, o tributo e o respeito; que se opor aos que, acastelados nas ilhas e promontórios, se tornavam verdadeiros senhores da guerra; que conter os ataques dos beduínos, crescentemente agressivos e intratáveis; que desmanchar as intrigas da corte; que intermediar nas contendas armadas entre uma nobreza na qual cada um se arrogava a precedência sobre os demais.

Economicamente, Macúria definhava. A agricultura e o pastoreio sofriam com a atmosfera de luta permanente e com as tropelias dos exércitos e de grupos guerreiros, que os felás tinham de abrigar e alimentar e dos quais sofriam toda sorte de vexames. Quebravam-se noras. Incendiavam-se casas. Destruíam-se colheitas. O comércio extinguia-se. Minguaram de tal modo as trocas com o exterior, que há quase ausência de artigos importados nos restos arqueológicos da época. A própria cerâmica decaía: os belos vasos de paredes delicadas e decoração imaginosa cederam lugar a peças rudes, cada vez mais grosseiras. Num dado momento, a técnica da roda do oleiro de todo desaparece.

Se o sucessor do kanz ed-dawla saiu de sua tribo e o sucessor de seu sucessor também, a cadeia rompeu-se em certo ponto. Talvez o trono tenha voltado aos núbios; e o rei, a ser cristão.<sup>74</sup> Como ainda era a maioria de seus súditos, embora os muçulmanos ganhassem terreno, as perseguições mamelucas distanciassem cada vez mais o patriarca de Alexandria dos núbios, e a própria Igreja fosse perdendo o vigor da pregação e o empenhamento coletivo.

Quanto às hostes de banu kanz, retornaram à vida guerreira, parecendo preferir as razias e o saque ao governo e ao imposto. Tornaram-se o flagelo do Alto Egito e da Nobácia, enquanto em Dongola o papel predatório era exercido pelas tribos beduínas, dentre as quais se salientava a de banu jad.

Contra uns e outros, o rei macurro foi, em 1365, ao Cairo, buscar ajuda. Ele se refugiara na cidadela de Dô (possivelmente Jebel Adda), após ter sido



expulso de Dongola pelos beduínos, e em Dô sofria as acometidas da gente de banu kanz e de seus aliados. Os mamelucos responderam positivamente ao pedido, mas após terem batido os nômades que assediavam Dô, regressaram ao Egito, deixando Dongola na posse dos beduínos que a tinham antes tomado e destruído. E, com a cidade, abandonou-se à desordem todo o sul do que fora Macúria. Ali passaram a imperar, sem estorvos, chefetes militares, que cobravam taxas aos felás e aos mercadores, assaltavam barcos e pilhavam caravanas.

A cidade de Dô fazia provavelmente parte de um antigo reino vassalo de Macúria: Dotauo. O nome aparece, como de um reino ou principado independente, em documentos<sup>75</sup> que vão de 1144 a 1484. Nesta última data, o seu rei chamava-se Joel, e seu bispo, o metropolitano de Qasr Ibrim, Mercos.<sup>k</sup> E os textos revelam haver em Dotauo a mesma íntima aliança entre Estado e Igreja que outrora caracterizara Nobácia e Macúria.

Dotauo não devia ser o único dos antigos principados vassalos de Macúria a conservar-se fiel à fé, à estrutura do estado e às tradições da Núbia. Muito possivelmente vários desses pequenos reinos mantiveram-se cristãos até o fim do século XV. Ou até bem entrado o século XVI. Há quem pense, por exemplo, que só pela metade do Seiscentos é que Dotauo perdeu de todo a independência.<sup>76</sup>

Estamos muito mais no escuro quanto ao declínio e ao fim de Alódia. Sabemos que as ricas pastagens da estepe de Butana atraíram, desde pelo menos o século XI, os nômades árabes que se haviam estabelecido no Egito. Eles as foram ocupando lentamente, e lentamente foram absorvendo e expulsando os grupos núbios que ali pastoreavam o gado.

Por volta do século XIII, pressionado pelos beduínos, fragmentado por dissensões internas e talvez já a sofrer o empurrão das tribos do sul e do oeste, entre as quais durante séculos exercera a preia de escravos, o reino e sua capital, Soba, entraram em decadência.<sup>77</sup> A falta de segurança militar reduzia os campos lavrados e as colheitas. Os rebanhos não mais podiam ser eficientemente protegidos dos nômades predadores. O comércio estancara, pois se perdera o controle das rotas e não havia suficientes forças armadas para amparar as caravanas. Os beduínos ocupavam os desertos das duas margens do Nilo e assumiam o comando dos itinerários para o mar Vermelho e o Darfur.

No fim do século XIII, Soba não era mais a capital de Alódia. O próprio reino havia perdido a unidade. Um emissário caiota, Alm al-Din Sanjar, conta que teve de haver-se com nove diferentes régulos para cumprir o encargo que o levava a Alódia.<sup>78</sup> O poder depressa se fragmentava e caía nas



mãos de chefetes locais, abrigados em fortins ao longo do Nilo.

Pouco faltava para o remate. No fim do século XV ou início do XVI, um líder beduíno, Abdala Jama, destruiu Soba. E reunificou, sob seu mando, grande parte do território de Alódia. Mais ao sul, logo abaixo da confluência dos dois Nilos, um novo poder militar se estava criando, o dos funjes.

A quebra da unidade dos dois reinos e a fragmentação política que se lhe seguiu não podiam deixar de refletir-se sobre o destino do cristianismo na Núbia. Ali, ao contrário do que sucedera na Armênia, no Egito e na Etiópia, não se formara uma igreja nacional. Cada bispo respondia de forma direta ao patriarca de Alexandria, um chefe religioso praticamente cativo dos mamelucos. Da boa vontade destes e do desejo que tivessem de agradar aos soberanos núbios decorria até mesmo a presteza na consagração de novos bispos, para substituir os que morriam. Com a quebra do poder dos reis e o acesso ao trono de soberanos não cristãos, os bispados viram-se desamparados e ainda mais longe de Alexandria.

A distância fez-se maior depois que a tribo de banu kanz, nos últimos anos do século XIV, se dedicou a atacar e pilhar a região de Assuã, dali praticamente expulsando os mamelucos e qualquer espécie de ordem. Chegar ao Egito, vindo da Núbia, transformou-se numa perigosa aventura.

Separada, por tantas agruras, do patriarcado, sem bispos e sem ordenações, a Igreja perdia a capacidade de catequese e até mesmo a de manter, pela repetição dos ritos, a coesão dos fiéis. É possível que não houvesse clero suficiente para os batismos e as missas, e que estes e os demais sacramentos fossem passando, por necessidade, para as mãos dos leigos.

Essas carências verificavam-se concomitantemente com o aumento dos grupos populacionais, em sua quase totalidade islamitas ou pagãos, que afluíam para a Núbia. Não havia quem os convertesse e o ambiente era pouco propício às tarefas de catequese. Estas, não obstante, algumas vezes se cumpriam, ainda que sem constância e persistência. O jesuíta Pero Pais<sup>79</sup> conta-nos, por exemplo, que um dominicano italiano, frei Bartolomeu de Tívoli, havendo sido consagrado em Roma e ali recebido o título de Bispo de Dongola, “determinou como bom pastor acodir a suas ouelhas; e assi se partio de Roma o anno de 1330”. Moveu-o o saber “estes Nubes antiga.<sup>te</sup> Christãos, e naqlle tempo auer lá algu rasto de f~ee, e religião Christam~”. Com uns poucos sacerdotes e dois irmãos leigos de sua ordem, foi ter à Núbia, “onde elle e seus companheiros conuerterão m.<sup>tos</sup> infieis mouros, e gentios, e reduzirão innumeraueis Christãos”. Mas, apesar dos bons resultados, foi na Etiópia, por não achar na Núbia sítio próprio, que

construiu o seu convento.

Não só crescia constantemente a proporção de islamitas e pagãos, como também aqueles iam pouco a pouco assumindo posições de mando. E não só pela força, mas principalmente pela conversão, sincera ou oportunista, e pelo casamento. Frequentes vezes, para acalmar a audácia do nômade ou conjurar a ambição do vizinho, um nobre lhe dava a irmã ou a filha em casamento. Pelas normas de sucessão núbias, era o rebento dessa irmã ou dessa filha um herdeiro natural ao posto e ao patrimônio do tio ou do avô. E tinha como fazer valer os seus direitos, e armas para colocar-se à frente dos rivais. Criado entre os beduínos, como maometano, levava a sua fé para a chefia que lhe coubera, ainda que sobre cristãos. E a estes tornava-se cada vez mais difícil, diante de um islamismo em expansão e apoiado no poder temporal, recrutar conversos para uma fé sem prestígio político, cujos escassos ministros quase não tinham condições de servir, confortar e conduzir.

Apesar das adversidades, por muito tempo resistiu a religião cristã. Onde faltava sacerdote, os fiéis se encarregavam do culto. Onde se perdia a memória das práticas cristãs, algumas poucas preces e alguns poucos gestos permaneciam. As igrejas continuaram a ser cuidadas, e de tal forma, que assombra o bom estado em que se encontram, mesmo depois de séculos sem culto. Quando os ritos da fé de todo nelas se apagaram, a superstição e o temor reverencial ainda as protegeram.

Com o passar do tempo, os núcleos cristãos se foram desfazendo ou amesquinhando. No fim do século XV, um visitante italiano topou uma pequena colônia de núbios junto ao mosteiro de Esna. Se praticavam o batismo, o matrimônio e o sepultamento cristãos, haviam esquecido quase todo o resto.<sup>80</sup> Cerca de cinquenta anos depois, o padre Francisco Álvares<sup>81</sup> ouviu um natural de Trípoli de Suria, João, dizer-lhe haver na Núbia 150 igrejas, “que ainda têm crucifixos e imagens de Nossa Senhora e outras imagens pintadas pelas paredes e tudo velho”. Dele soube também que “a gente da terra não são cristãos, mouros, nem judeus”, mas “vivem com desejos de ser cristãos”. Estava o padre Álvares na Etiópia, quando foram, da Núbia, ter à corte do negachi “seis homens como embaixadores, pedindo-lhe que lhes mandasse clérigos e frades que os ensinassem”. Não os receberam, nem da Etiópia, nem do Egito, nem de qualquer outro lugar. Apesar disso, dois séculos mais tarde, um certo padre Giacomo Rzimarz escrevia do Cairo ao cardeal Beluga, em Roma, a contar-lhe que um criado lhe afiançara existir na ilha de Tangos, acima de Dongola, cristãos a adorar em sua igreja.<sup>82</sup>

Acossado pelo Islão, isolado de seus correligionários do resto do mundo, carente de padres e catequistas, com seus devotos rebaixados às camadas mais pobres da população, com suas catedrais transformadas em mesquitas, o cristianismo núbio foi se extinguindo, até ser quase apenas memória, num grupo de velhos que ainda veneravam imprecisamente a cruz, em algum vilarejo distante e solitário.



## Gana

Nos três primeiros séculos de nossa era, o camelo espalha-se pelo Saara. Vai passando de uma tribo nômade a outra, desde os desertos que ladeiam o vale do Nilo até os litorais atlânticos. Os que o adotam tornam-se senhores das vastas extensões de areia e pedra, e das escassas e rudes pastagens que as interrompem — aqui, ao longo do Mar Oceano; ali, do Adrar dos Iforas ao Tuate; mais além, no Hoggar e no Air; e em tantas partes —, e dos oásis agrícolas, e dos roteiros dos poços.

A posse do dromedário alteraria completamente a vida dos berberes do deserto, permitindo que eles, de certa forma, o ocupassem. Deixava o Saara de ser uma espécie de terra de ninguém, para ver-se apossado pelas tribos nômades que conheciam os seus caminhos — marcados pela existência de poços d'água e de oásis — e deles cuidavam, desde os litorais nortenhos até as praias do Sael. O deserto tornava-se, assim, um mar interior, um mar de aridez que, graças ao dromedário, podia ser percorrido pelo homem. A partir de então, ligaria também o mundo mediterrânico ao país dos negros, em vez de apenas separá-los.

É verdade que os berberes continuaram a morar em tendas e a levar de estepe em estepe os seus rebanhos. Mas passaram a ter na pilhagem, na proteção das caravanas e no comércio novos meios de aquisição de riqueza.

Cedo, as tribos cameleiras reduziriam à obediência ou à servidão os habitantes dos oásis. Cedo, começariam a saquear os vilarejos agrícolas dos romanos, no sul da Líbia e no Magrebe, bem como as povoações negras que se espalhavam pela larga e longa faixa de estepes saelianas, de savanas e cerrados, estendida ao sul do deserto, desde o Atlântico até o mar Vermelho e os contrafortes etíopes — o que se chama Bilad al-Sudan.

De há muito, sabiam os sudaneses cultivar a terra. Nas zonas mais próximas do deserto, plantavam milhetes e fônio. Mais ao sul, sorgo e arroz. As terras do Sael e do norte das savanas são, ainda hoje, excelentes para os cereais, e os trezentos a mil milímetros de chuvas que caem na maioria dos anos permitem a prática da agricultura não irrigada. Suas áreas úmidas

deviam compreender, até o início do segundo milênio de nossa era, parte do que agora é deserto, cujas margens estavam um tanto mais ao norte. Calcula-se que, do início da agricultura na área aos nossos dias, o limite setentrional de cultivo tenha baixado, no mapa, de cinco a sete graus.<sup>1</sup>

Os povos do Sudão Ocidental, além de caçar e pescar, criavam gado. Principalmente nas regiões estepárias, livres da tsé-tsé. Conheciam a cabra, o carneiro, o boi, o asno e, provavelmente, o cavalo. Talvez montassem este último em pelo — como, desde 1200 a.C., o faziam os homens que deixaram nas rochas do Saara desenhos de cavaleiros. Deles pode ter-lhes vindo o animal, em algum momento entre os séculos VII a.C. e X d.C. Possivelmente ainda no primeiro milênio antes de nossa era.<sup>2</sup>

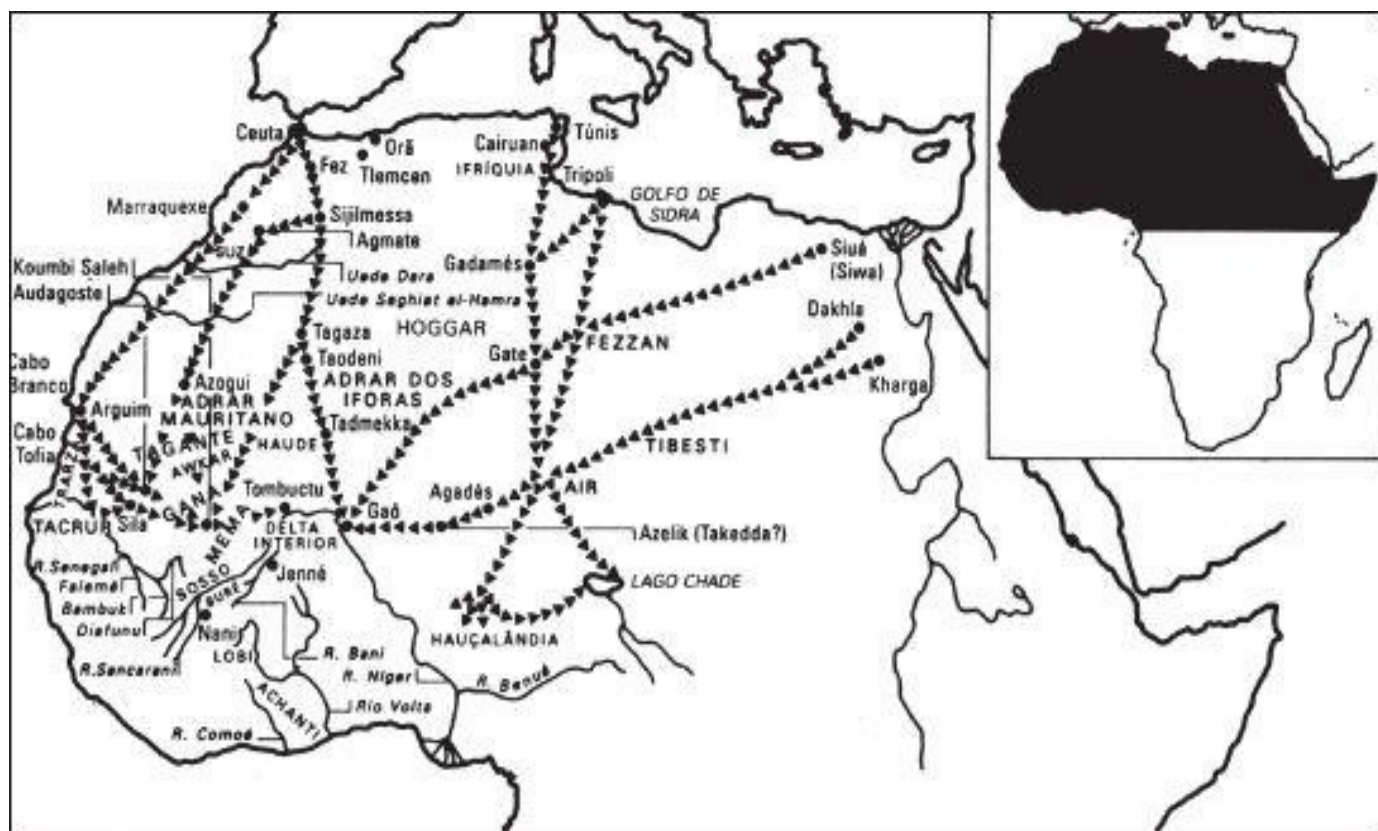
Muitos dos povos do Sudão Ocidental trabalhavam o ferro: com ele fabricavam as lâminas das enxadas e as pontas das flechas e das lanças. Viviam em casas de taipa, adobe ou palha, em pequenas vilas, junto às quais ficavam os currais e os roçados.

Tinham, naturalmente, ao longo dos séculos, desenvolvido sistemas de convivência social e de poder. Em algumas comunidades, os laços políticos seriam débeis, organizando-se de acordo com as linhagens e dependendo de conselhos de anciãos para resolver os conflitos internos. Em caso de ameaça externa, líderes de momento punham-se à frente do grupo, voltando às fileiras quando tudo serenava.

Em outras, distinguia-se possivelmente entre os habitantes mais antigos e os recém-vindos. Um representante daqueles seria o “senhor da terra” — vínculo entre os espíritos do lugar e a gente que o habitava, responsável pelos cultos que garantiam a fertilidade do solo e a ocorrência das chuvas. Quando os imigrantes eram mais numerosos do que as estirpes fundadoras, podiam ter também quem os personificasse, o “senhor do povo”.

É de supor-se que certas tribos fossem organizadas por grupos de idade e que em outras houvesse, para garantir a harmonia grupal, sociedades secretas. Em alguns lugares, a linhagem dos “senhores da terra” pode ter-se imposto sobre as demais e seu dirigente se transformado numa espécie de rei, no qual se encarnaria o espírito de todo o grupo. Em outros, pode ter ocorrido que a constância da ameaça externa tenha transformado em chefe quem exercia um comando militar provisório. E ainda que, em certas comunidades, diante do perigo de confronto violento entre famílias rivais, haja sido chamado de povo vizinho um homem para servir de árbitro e que este se tenha convertido, por sua sabedoria ou por receber no corpo os deuses, em centro de coesão e autoridade. Aqui, o controle por determinada linhagem de uma jazida de ferro, de um poço, de uma

nascente, de um santuário religioso, de um encontro de caminhos propício ao comércio, criou condições para que um de seus membros assumisse a posição de comando. Ali, uma calamidade natural, como a seca prolongada, alçou à direção da grei o mais capaz de convocar as chuvas ou de organizar o uso racional da água. Acolá, o encontro de grupos distintos (agricultores e pastores, por exemplo) mudou as relações sociais, alterou as formas de produção, criou pressões demográficas ou de utilização do espaço comum, exigindo um tipo de autoridade capaz de conciliar e integrar os interesses em jogo. E não se exclui que os mecanismos básicos do poder tenham sido, em alguns casos, adquiridos de fora, por intermédio de estrangeiros, que chegavam não como hóspedes a desejarem compartilhar a terra, mas como invasores armados.



As rotas transaarianas

Tudo isso são conjecturas — projetando-se no passado longínquo as realidades de um passado recente — sobre como seria o tecido social das comunidades nas estepes e savanas sudanesas. Muitas delas, sobretudo as localizadas no Sael de então, zona de encontro entre povos pastores e agrícolas, estariam — tal como hoje — acostumadas a receber, nos meses de estio, quando os magros pastos desaparecem do deserto, os rebanhos



dos berberes. Vinha o gado pascor nas terras não lavradas, no exercício de direitos tradicionais, e, finda a estação, retornava com os donos ao Saara. A permanência temporária dos nômades era aceita pelos sedentários, e os bens destes, por aqueles respeitados.

Haveria, de vez em quando, conflitos. Pelo uso excessivo dos pastos. Pela invasão de tratos destinados a roças. Por raptos de mulheres ou por furtos de grão ou de reses. Por involuntária profanação de locais sagrados. Ou por atitudes que punham em perigo a aliança entre o homem e o espírito da terra.

A regra seria, porém, a convivência pacífica entre, de um lado, os pastores do deserto e do Sael, e, do outro, os agricultores do Sael e da savana. Não se esgotava o comércio entre eles na troca de esterco por restolho e pasto. Os pastores adquiriam parte dos excedentes de cereais e de outros produtos da terra necessários à suplementação de sua dieta, e entregavam, de retorno, leite, reses, cavalos e sal. Talvez já recebessem dos lavradores algum ouro. Se a diferença do tipo de vida os afastava, ela própria era responsável por uma complementaridade que os aproximava. Da diferença nascia um convergir de interesses, que levava muitas vezes não só à cooperação, mas também à aliança.<sup>3</sup>

Nos anos de seca prolongada, é provável, porém, que se acirrassem os antagonismos, que aumentassem os pleitos. À medida que se dilatava a estiagem, tinham os rebanhos que permanecer no sul, dentro da paisagem agrícola, e seus pastores passavam a depender ainda mais da hospitalidade, da aceitação ou do temor dos que se julgavam com direito à terra onde o gado ia buscar aguada e relva.

No conflito, o camelo daria, de início, boa vantagem ao nômade sobre o sedentário. As tribos do deserto aumentaram as distâncias de suas viagens. E incorporaram o saque às suas atividades econômicas. Podiam atacar de surpresa os vilarejos dos agricultores e seus celeiros, e fugir, tão depressa como haviam chegado, para onde não podiam ser perseguidas, levando com elas os despojos de grãos, gado e escravos. Com estes faziam crescer o número dos trabalhadores dos oásis, que para os cameleiros produziam cereais e tâmaras — as tâmaras que os nômades em dromedários foram disseminando pelas ilhas do deserto e que viriam a constituir um dos artigos de seu comércio com a savana.

É possível que algumas dessas tribos do Saara ou outras do Sudão Ocidental, montadas em cavalos e camelos, se tenham imposto como nobreza armada sobre povos sedentários, acelerando, assim, o processo de transformação política e de criação de estados. Mais provável ainda é que a

pressão dos nômades sobre as terras dos agricultores tenha feito com que estes reforçassem as estruturas de poder locais, bem mais sólidas do que as dos intrusos, para a eles melhor resistir. Se as vantagens dos pastores eram a mobilidade e a surpresa, as dos lavradores eram a estabilidade e a coesão dos vilarejos, nos quais se gerara um arcabouço incipiente de mando e de divisão de tarefas. Os reis rituais e os comandantes de tropas transformaram-se em chefes permanentes, dotados de autoridade na paz e na guerra. Mesmo quando prevaleceu o nômade, a forma e as características que tomou o seu poder derivaram das estabelecidas nas comunidades agrícolas.<sup>4</sup>

O desenvolvimento, no Sudão Ocidental, de numerosos reinos foi estimulado pelo comércio transaariano, que o camelo tornou possível. Há sinais de que, a partir dos fins do século III, o ouro começou, em pequenas quantidades, a atravessar o Saara, vindo da terra dos negros. E de que seu volume já devia ter peso, no período do domínio bizantino da África do Norte, tendo em vista a importância que assumiu Cartago como centro de cunhagem de moedas de ouro.<sup>5</sup>

O camelo atravessava o deserto, mas não se adaptava ao clima da savana. Por isso, as mercadorias que trazia tinham de ser transferidas, no Sael, para as costas dos bois e dos jumentos. E, por isso, não podiam os cameleiros ir trocar diretamente os seus bens com os catadores de ouro, cujas minas ficavam mais ao sul, sobretudo entre os rios Falemé e Senegal.

A intermediação nas trocas transformaria as aldeias de alguns régulos em centros de comércio, riqueza e poder. Nos portos caravaneiros do Sael, cobravam-se tributos de passagem e direitos alfandegários, prestavam-se serviços de descarga e recarga de animais, consertavam-se cabrestos, selas e odres, fabricavam-se artigos de couro e metal, armazenavam-se escravos e cereais para exportação e recebia-se o sal importado, que era em parte consumido localmente, mas servia sobretudo como moeda de escambo com outros povos. Comprava-se e vendia-se. As manufaturas prosperavam, assim como todas as atividades ligadas à chegada, ao recebimento, à hospedagem e à partida das caravanas.

Cada centro de poder procurava, para fortalecer-se, controlar estreitamente o comércio, ter acesso direto às salinas do deserto e às minas de ouro do sul, ou, pelo menos, o domínio dos pontos extremos das rotas caravaneiras ou de seus eixos de difusão. Quanto ao comando dos caminhos no deserto e dos pontos de paragem, aguada e repouso, estava nas mãos dos berberes — que forneciam os camelos e os guias das cáfilas, cobravam-lhes proteção armada e direitos de passo.

Um dos itinerários mais antigos seria o que acompanha, como um arco, o litoral da África, do norte até o cabo Branco, onde inflete para o sudeste e faz uma curva que vai alcançar o cotovelo do Níger. Nele, os rigores do deserto eram abrandados pela proximidade do oceano. Principiava nos oásis do sul do Marrocos — onde o comércio com o Sudão faria surgirem centros de indústria metalúrgica ou têxtil e cidades prósperas como Sijilmessa, Agmate, Messa e tantas outras — e se alongaria pelas áreas irrigadas pelos uedes Não, Dara e Seghiet el-Hamra, antes de abandonar o verde e internar-se na aridez, com poços distantes entre si dois ou três dias de viagem, até a altura de Arguim, onde as cacimbas se tornavam mais frequentes. No paralelo da ponta de Tofia (ou cabo Mirik), já topava o Sael e era através dele que se dividia em vários caminhos — para o Tacrur, para Sila, para Audagoste e Gana. Percorrê-lo demorava de um mês e meio a dois meses.

Talvez ainda mais remotos no tempo e mais corriqueiros fossem os trechos que se traçavam apenas sobre o Sael. Pois desde muito devia-se ir buscar o sal na região de Trarza, para dele abastecer as aldeias e cidades sudanesas. Viria no dorso dos camelos ou no bojo das pirogas, Senegal acima. Do litoral e das terras adjacentes chegariam também o âmbar cinzento e a goma de acácia.

Bem mais difíceis seriam as outras rotas do Mediterrâneo ao Sael. A travessia do deserto durava em geral dois meses e as caravanas tinham de vencer ergs (enormes áreas de dunas de areia) ou tanezruftes (extensos trechos de aridez absoluta), passando três, quatro, cinco, seis ou até mesmo 14 jornadas sem encontrar um poço d'água. De tanto em tanto, um oásis. Ou, nas partes mais altas, o alívio de uma estepe rala.

Algumas dessas pistas já deviam ser frequentadas antes do século VII. Como a que saía dos oásis sul-marroquinos, ganhava o Dara ou Draá e se inclinava para o ocidente até o Adrar mauritano, que transpunha, seguindo então para Audagoste e dali, já no Sael, para o Tacrur ou para Gana.

Tão antigo quanto esse, se não mais antigo, seria o roteiro que partia de junto ao mar, na Tripolitânia, e atravessava o Fezzan, de onde um de seus ramos se dirigia, pelo Adrar dos Iforas até Gao, e um outro, pelo Air até a Hauçalândia, ou, num esgalhar para sudeste, até o lago Chade.

Um outro caminho começava na Tunísia, cortava Gadamés, ia dar em Gate e ali se dividia. Uma senda levava ao Canem e outra a Gao. De Gate e do Fezzan podia-se atingir Siuá, ou Siwa, no noroeste do Egito.

Havia outro modo de alcançar-se o Egito, a partir do Adrar mauritano: seguir para Gao, e depois para o Air e o Tibesti, e em seguida para os oásis

de Kharga e Dakhla. Quando Ibn Hawkal escreveu, na segunda metade do século X, o seu tratado de geografia, essa rota já tinha sido, cem anos antes, abandonada, por causa das tempestades de areia.<sup>6</sup>

Por essas vias, fileiras de milhares de dromedários levavam, do Magrebe e da Líbia para o Sudão, sal, cobre, bijuteria de vidro, conchas e pedras raras, perfumes, coral de Ceuta, espadas, panos de algodão e outros artigos de luxo. E também tâmaras, dos oásis do deserto. E também, possivelmente desde o início, cavalos. De torna-viagem, iriam carregados de goma, âmbar cinzento, pimenta-malagueta, peles, marfim. E acompanhados por escravos — os escravos que iriam não apenas somar-se ao elemento servil dos oásis, o haratim, e transformar em enormes canaviais o Suz e os arredores de Ceuta e de Marraquexe,<sup>7</sup> mas igualmente — e sobretudo após o advento do Islão — compor os haréns, ampliar a criadagem e robustecer os exércitos da África do Norte.

Nas duas margens do deserto e nos oásis que o pontuavam, o escravo teria os mesmos usos. Soldado, compunha, por estrangeiro (e, portanto, sem lealdades locais ou de linhagem), a massa armada dos líderes que se faziam reis, tanto no Sudão quanto no Magrebe. Roland Oliver<sup>8</sup> chega a considerar o tráfico transaariano de escravos como “a chave” da política no Medievo norte-africano, e relembra, além do papel crucial cumprido pelas tropas negras dos aglábidas, na Tunísia, e de Ahmad ibn Tulun, no Egito, o caso dos fatímidas: instalados em Sijilmessa, eles adquiriram dos que mercadejavam no Sael e na savana sudanesa os contingentes de escravos que os ajudariam a conquistar boa parte do Magrebe e o Egito.

A captura e venda de escravos às cáfilas transaarianas pode ter sido um dos fatores de consolidação dos primeiros reinos sudaneses. Organizados militarmente para se defender dos ataques de berberes preadores de escravos, esses reinos passaram a empreender razias contra os vizinhos mais débeis, para trocá-los com os camaleiros por armas, cavalos e objetos de prestígio, essenciais ao fortalecimento do poder de uma nascente aristocracia guerreira e de quem ela tinha por chefe.

As mercadorias mais importantes e mais antigas do comércio transaariano foram o escravo, o ouro e o sal. O ouro tão necessário à economia monetária do norte da África, da Europa e do Oriente Próximo. O sal, indispensável às populações sudanesas e silvícolas.

Talvez o ouro e o sal, assim como o plantio do arroz, expliquem o grande número de monumentos líticos que se registram em partes da Gâmbia, do Senegal, da República do Mali e da Guiné-Bissau — especialmente os monólitos e os círculos de pedra (ou cromlechs) das bacias do Gâmbia e do

Sine-Salum.<sup>9</sup> Esses circos — cerca de 54 só na região do Sine-Salum — têm entre quatro e sete metros de diâmetro interno e são formados por entre 10 e 24 pedras, em geral cilíndricas, com de um a três metros acima do solo. A maioria dos cromlechs apresenta uma linha adicional de pedras, no seu lado leste, a correr em reta na direção norte-sul. Algumas dessas pedras podem ter a curiosa forma de uma lira, ou de um A de cabeça para baixo e com a aresta arredondada.

Escavados, alguns dos círculos revelaram que cobriam câmaras mortuárias. Na parte mais profunda, encontraram-se um ou dois corpos humanos, deitados de lado ou de boca para cima, com a cabeça voltada para o nascente. Sobre a cobertura de terra, misturam-se, em desordem, outros esqueletos, a sugerir que tivessem sido sacrificados ao pé da cova e lançados dentro dela. Os circos seriam, assim, túmulos de altas personagens ou, além disso, monumentos religiosos de intenção cosmogônica. A datação deles é ainda imprecisa. O carbono 14 tem indicado que alguns poderiam pertencer à segunda metade do primeiro milênio, enquanto que outros seriam posteriores.<sup>10</sup>

O corte, transporte e afeiçoamento dessas pedras, bem como sua cuidadosa colocação no terreno pressupõem o acumular de riqueza e poder. É possível que o comércio do ouro de Bambuk, Buré e talvez Geba — caso os vestígios de explorações mineiras existentes nessa área da Guiné-Bissau sejam mais antigos do que o suposto<sup>11</sup> — contasse entre seus agentes com os responsáveis por esses monumentos líticos. Se assim tiver sido, sua importância como intermediários entre as regiões auríferas e o deserto não recebeu dos autores árabes a atenção que lhes mereceram outros mais ao norte, pois igualmente no ouro e no sal, e também no escravo, assentou-se a força de Gana.

Este reino consolidou-se, talvez a partir do século IV, pela aglutinação de vários conjuntos de vilarejos soninquês, na orla setentrional do Sael, próximo ao meio da base de um triângulo invertido, cujos dois lados se traçariam pelos eixos das bacias do alto Níger e do alto Senegal. A região não seria sáfara como hoje, embora quase à beira do deserto e nos limites entre os domínios da agricultura e do pastoreio extensivo.

Os soninquês ou saracolês<sup>a</sup> são os povos mais setentrionais da família mandê. É possível que eles ocupassem, no passado, boa porção do Saara Ocidental e que estivessem entre os antigos habitantes negros de grandes áreas que depois se desertificaram, no Tagante e no Adrar mauritano. A cerâmica, o desenho dos vilarejos e a forma e a estrutura das casas, assim como o fato de falarem as populações negras refugiadas nos oásis da região

um dialeto soninquê — tudo parece sugerir que seriam saracolês os responsáveis por Dhar Tichitt. Para quem assim pensa,<sup>12</sup> ali, logo ao norte do que viria a ser o núcleo do estado de Gana, ter-se-ia desenvolvido, entre 800 e 300 a.C., um complexo sistema político — um estado incipiente ou, quando menos, uma poderosa chefia — a aglutinar as numerosas aldeias que acabaram, diante dos ataques dos nômades do deserto, por se esconder e fortificar nas partes mais inacessíveis das escarpas. Pacificada a região, os habitantes das escarpas desceram dos esconderijos e estabeleceram aldeias agrícolas nos oásis e no Sael. Com o desenvolvimento dessas e do comércio que nelas se fazia, viria a surgir o reino, também soninquê, de Gana, que pode ter herdado as estruturas políticas desenvolvidas em Dhar Tichitt, ou a sua memória.

Segundo certas tradições, que o *Tarikh as-Sudan* e o *Tarikh al-Fattash* — ambos livros do século XVII — recolhem, teriam sido cameleiros do deserto os fundadores da primeira dinastia de Gana, a qual só fora substituída por uma linguagem soninquê na época da hégira, após ter dado 22 reis ao país. As fontes árabes mais antigas não mencionam, contudo, serem brancos ou descendentes de berberes os chefes do reino, o que autoriza a supor-se tenha aquela teoria da origem de Gana — como de tantos outros estados sudaneses — sido construída muito mais tarde, sob o influxo do Islão, com o objetivo de dar prestígio a famílias nobres, que pretendiam entroncar nos herdeiros de Maomé. Era esta uma forma de afirmar legitimidade: detinham o senhorio porque do mesmo sangue dos iniciadores dos grandes reinos, e aqueles, sendo brancos, deviam ser árabes, chefes árabes, e portanto xerifes.<sup>13</sup>

Noutra lenda, de que existem numerosas versões diferentes,<sup>14</sup> afirma-se que o antigo reino dos soninquês, Uagadu, foi fundado por um certo Diabe, filho do ancestral de todos os saracolês, Dinga. Este veio do Oriente (ou apenas do oriente) e se estabeleceu próximo a Nioro. Diabe foi ter a Cumbi, a terras que pertenciam a uma serpente negra, Bida, a qual lhe permitiu ali assentar-se, desde que lhe oferecesse anualmente uma virgem de grande beleza. Em troca, Bida garantia a abundância de chuvas e muito ouro. O assentamento cresceu; tornou-se um grande reino. Até que um pretendente à virgem a ser sacrificada, inconformado, matou a serpente. Sobreveio a seca e se esgotaram, a partir de então, as fontes do ouro.

Deste ouro e do reino do Sudão de onde provinha, os conquistadores muçulmanos do Magrebe tiveram pronta notícia. Tanto assim que para ele voltaram a atenção, apenas assegurado, em 708, o domínio da África do Norte. Segundo Ibn Abd al-Hakam, que escreveu, no século IX, a crônica dos



feitos sarracenos, um governador do Magrebe, Ubaid Alá bin al-Habbab, enviou, em 736, uma expedição ao Suz e ao país dos negros, chefiada por Habib ibn Abi Ubaida al-Fihri. Este teria voltado coberto de ouro.<sup>15</sup> Seu filho, Abderramane, organizaria, para uso dos árabes, uma pista caravaneira entre Sijilmessa e Audagoste, recuperando poços antigos e furando cacimbas novas. Isto, por volta de 745.<sup>16</sup>

Desde o fim do século VII, dando continuidade a uma prática que devia datar da época pré-islâmica,<sup>17</sup> mercadores originários da Líbia, do Magrebe, do Egito e até mesmo do Iraque frequentavam os portos cameleiros do Sael e neles se instalavam, por conta própria ou como agentes de suas firmas. Algumas famílias se dividiram, para melhor controlar todas as fases do intercâmbio: parte ficou nas cidades do Magrebe, abastecendo e formando as cáfilas destinadas ao Sudão; parte, no Sael, a adquirir o ouro, a goma, o âmbar, o marfim e os escravos, e a organizar as feiras de dromedários que seguiam para o norte. De um e do outro grupo provinham os que acompanhavam as caravanas, a zelar pela segurança e pelo bom estado das mercadorias. Graças a esses comerciantes, o islamismo penetrou no Sudão e chegaram ao mundo árabe e aos seus letrados as novas dos reinos negros ao sul do Saara.

Já no fim do século VIII, o astrônomo Al-Fazari mencionava “o território de Gana, o país do ouro”.<sup>18</sup> Pouco depois, o geógrafo Al-Khwarizmi colocava Gana em seu mapa-múndi, inspirado no de Ptolomeu. Daí por diante, Gana figuraria em quase todos os textos árabes que aludiam ao Sudão, entre os quais se destaca a crônica que Ibn Hawkal<sup>19</sup> escreveu, no século X, de sua visita a Audagoste, à capital ganense e ao rio Níger — que viu fluir na direção do oriente e confundiu com o alto Nilo. Gana só seria, porém, objeto de descrição ampla e pormenorizada em 1067 e 68, com o cordovês Abu Ubaid Abdala ibn Abd el-Aziz ibn Muhammad ibn Ayyub al-Bakri.<sup>20</sup>

Al-Bakri nunca esteve no Sudão. Compôs sua obra de oitiva, mas soube somar as informações trazidas pelos mercadores, escoimá-las de exageros e distinguir entre as verazes e as fantasiosas, para compor um quadro que impressiona pela clareza e pela sensação de realidade. É possível que seu relato tenha por fontes numerosos documentos sobre o Sudão, que existiriam nos arquivos andaluzes.<sup>21</sup>

“Gana” — ensina-nos Al-Bakri, no seu famoso Livro dos itinerários e dos reinos — “é o título usado pelos reis de um país cujo nome é Aucar”. Essa denominação real, que significava “chefe de guerra”, não era a única. Ao soberano davam-lhe também as designações de tunca e caia-maga, ou caiamanga, “o rei do ouro”.<sup>22</sup>

Talvez o estado não tivesse nome, sendo conhecido como os domínios do gana, e Aucar se referisse à região — provavelmente ao sul do atual Awkar, na Mauritânia — cujos habitantes o tinham por chefe supremo. Ibn Hawkal<sup>23</sup> afirma, porém, o contrário: que o país se chamava Gana e o seu soberano dele tomava o nome. Aucar ou Gana seria a área geográfica denominada Bagana pelos mandingas, e pelos saracolês, Uagadu — o mesmo título que esses hoje cantam como o do poderoso reino de que se orgulham descender.

Esta ufanía parece ter firme assento. Pois, como assevera Nehemia Levtzion,<sup>24</sup> o reino de Gana pode ser considerado um “estado nacional”, um estado saracolê: “seus dirigentes eram soninquês e seus domínios cobriam a maior parte dos territórios habitados por soninquês e poucas terras, se é que alguma, pertencentes a outros povos.”

Mas, esclareçamos, o estado que hoje conhecemos pelo título de seu chefe não se fundava na soberania territorial. Não era relevante, para o caia-maga, a precisão dos limites, a extensão das terras sob seu domínio, o comando dos espaços. Nem, muito menos, a imposição de uma rígida estrutura governamental ou das formas de cultura do grupo dominante sobre os povos periféricos. O que lhe importava era a quantidade de gente sob seu controle.

Não era Gana, portanto, um império, se visto da perspectiva romana: não possuía a vontade de unificar e converter, de reduzir todos os povos — dentro de fronteiras em expansão, mas, em cada momento, determinadas — à mesma lei e a um único César.

Gana, como estado, possuía um núcleo coeso de poder, mas era sobretudo uma enorme esfera de influência. Nele havia povos que respondiam diretamente ao rei e outros que, sujeitos a seus sobas tradicionais ou a seus conselhos de anciães, apenas se sabiam ligados ao caia-maga por vínculos espirituais, pelo dever militar e pelo pagamento de tributos. As mais diversas formas de organização política conviviam dentro do reino, cuja frágil estrutura era quiçá permanentemente refeita pela ação das armas, com cisões e acréscimos de súditos, e mantida pela divisão dos povos em segmentos de nobres, homens livres, servos e escravos.

Os régulos locais não perdiam a autoridade, embora junto a eles pudessem fixar-se governadores ou comissários, responsáveis diante do gana pelo recrutamento de soldados e pela cobrança dos impostos. Filhos desses régulos eram, porém, levados para a corte do rei dos reis e, nas cerimônias, ficavam à sua direita, vestidos ricamente e de cabelos trançados com ouro. Viviam em grandeza, mas eram reféns.

As relações entre o gana e os seus domínios eram grupais, pessoais, de linhagens. Sua soberania exercia-se sobre os homens e não sobre a terra. O monarca não estava interessado em ampliar seu poder pela adição de novos territórios, mas em submeter números crescentes de sobados, cidades, aldeias e grupos humanos, que lhe pagassem tributo e lhe pudessem fornecer soldados para a guerra, servidores para a corte, lavradores para os campos reais. As campanhas militares expansionistas tinham por escopo, assim, conquistar gente. Mas as terras acompanhavam os novos súditos, vassalos e servos.

Parte da atividade militar concentrava-se em defender o reino de seus vizinhos — como Tacrur, Gao e vários outros — que perseguiram o mesmo objetivo de ampliar as suas próprias redes de fidelidade política. E a maior preocupação consistia em resguardar das ambições dos berberes os portos caravaneiros da margem meridional do Saara.

Entre os berberes figuravam os azenegues, asnagas ou sanhajas, senhores do deserto, desde o uede Dará ou Draá, ao norte, até o Sael, ao sul, e do Atlântico até o Hoggar. Os azenegues dividiam-se em grandes grupos, que, em geral, se hostilizavam mutuamente, mas podiam formar passageiras federações. Tão efêmeras, muitas vezes, quanto a paz entre as tribos de que se compunha cada um daqueles grupos. E eles eram: logo abaixo dos oásis meridionais do Marrocos, os lantás e os jazulas; mais para o sul, os fornecedores de guias para as caravanas e seus protetores ou atacantes, os massufas; ao longo do litoral atlântico, os judalas; no Adrar mauritano e no Tagante, os lantunas.

De rostos cobertos com um véu — que os árabes chamavam de litham —, os azenegues, com seus camelos, controlavam não apenas as rotas das cáfilas, e os oásis, e os poços do deserto, mas também as grandes minas de Tagaza e outros depósitos de sal-gema, formados em depressões onde outrora houvera lagos.

Donos do sal, detinham os sanhajas a mola do comércio transaariano. Os grandes mercados, no entanto, estavam, nas cidades do sul do Magrebe, nas mãos dos berberes zanatas, e no Sael, em parte nas dos saracolês.

Na segunda metade do século IX, os azenegues assenhorearam-se pela primeira vez do nó caravaneiro de Audagoste, uma pequena cidade, fundada talvez um ou dois séculos antes, mas que já seria um centro agrícola, artesanal e mercantil de importância, uma das principais portas do comércio com o Sudão. Daí por diante, e por muito tempo, Audagoste progrediu, até desaparecer, uns seiscentos anos depois.

Ficava — conta-nos Al-Bakri<sup>25</sup> — numa planície arenosa, ao pé de um

monte desnudo de qualquer vegetação. Mas ao redor da cidade havia bosques de tamareiras. E nela não escasseava a água doce. Cultivavam-se o milhete, as figueiras, o pepino, a hena. O gado, vacum e ovino, era abundante. O mercado vivia cheio de gente e nele se pagava em ouro. A população era de vária origem, com bonitas mulheres, de cintura fina e nádegas cheias. E por toda parte havia belos edifícios e casas elegantes.

A atividade manufatureira devia ser intensa, embora Al-Bakri só nos dê disso uma indicação: menciona ser comum, nas proximidades da cidade, o órix, de cujo couro se faziam escudos reputadíssimos, tão leves e flexíveis, que podiam ser suficientemente grandes para proteger o corcel e o cavaleiro.<sup>26</sup> Em Audagoste, os nômades iam buscar não só os cereais, as tâmaras e a hena, mas, possivelmente, também as armas de ferro, os tecidos, as joias, a cerâmica, os arreios e as selas de que necessitavam.

A arqueologia confirmaria esse quadro, caso se dê por certa a identificação, proposta em 1927 por P. Boëry, entre Audagoste e as ruínas de Tegdaoust, no Rkiz. As escavações conduzidas, desde 1960, por Jean Devisse e Denise e Serge Robert<sup>27</sup> só têm trazido novos argumentos em favor da tese.

As várias campanhas arqueológicas dão testemunho de que Tegdaoust esteve ininterruptamente ocupada, pelo menos desde os séculos VIII ou IX. Talvez desde o século VII.<sup>28</sup> Primeiro, teria havido um vilarejo de muros de adobe e de celeiros em argila crua. Posteriormente, a cidadezinha cresceu: ruas largas separavam núcleos compactos de casas, construídas de pedra bem cortada; algumas moradias possuíam pátio central, com cacimba própria. Sobre essa cidade foi se construindo uma outra, em que os velhos muros serviram de alicerces para as novas habitações. A pedra foi em grande parte substituída pelo adobe, havendo muitas vezes a combinação daquele material com este. As paredes eram revestidas por uma argamassa pintada de branco ou vermelho e, algumas vezes, das duas cores. Mais tarde, a urbe sofreu nova transformação, voltando a pedra a predominar nos edifícios. A estrutura da cidade modificou-se. As ruas dos planos antigos foram substituídas por outras. As casas perderam os pátios e passaram a ter quintais atrás delas. Em suas paredes, veem-se nichos decorativos de formas triangulares ou retangulares.

As escavações revelam a história de uma contínua diminuição do abastecimento de água. No princípio, eram numerosas as cacimbas de forma circular. Praticamente cada pátio doméstico possuía cisterna. Estas secaram e foram tapadas. Abriram-se, então, poços maiores, coletivos, com profundidades que podiam atingir oito ou mais metros. Depois, fizeram-se,

entre as casas, calhas e depósitos para aproveitar a água das chuvas. Não só o clima tornara-se mais árido; aumentara o consumo de água, pois crescera o número dos usuários, o volume dos rebanhos em torno da cidade e a extensão da área cultivada.

Quando os azenegues conquistaram Audagoste, a aparência da cidade — “encantadora”, segundo Ibn Hawkal<sup>29</sup> — era a de um vergel. Onde os nômades, muito provavelmente, se guardaram de viver. Acampavam à sua borda, em tendas ou em precários abrigos de caniço e de ramos. Mas tinham sob controle o acesso à urbe e lhe taxavam o comércio, cuja prática deixavam nas mãos dos zanatas.

O grande chefe azenegue vivia no deserto, embora pudesse vir de vez em quando a Audagoste. Era, ao que parece, um lantuna<sup>30</sup> e senhor de enorme camelaria: cem mil soldados no dorso de dromedários podia pôr em combate, em meados do século X, o rei Tin Iarutã,<sup>b</sup> conforme afirma Al-Bakri.<sup>31</sup> Esse soberano seria possivelmente o mesmo que Ibn Hawkal<sup>32</sup> refere como Tanbarutã ou Tin Barutã<sup>c</sup> e como tendo sob sua autoridade trezentas mil tendas.

Os azenegues deviam estar permanentemente envolvidos em disputas com o gana, os seus vassalos e os seus adversários. Ao sabor das conveniências de momento. Em relação ao gana, o conflito devia alternar-se com a cooperação, e esta, ser mais demorada e importante. Pois Audagoste e Gana se completavam. Aquela controlava o sal e a saída das pistas do deserto; este, o ouro e as trilhas para dentro da savana e do cerrado. O mútuo interesse no fluxo normal das mercadorias devia ser mais forte que outras formas de cobiça. O essencial era perturbar o menos possível as rotas do comércio e garantir-lhes a integridade e a segurança. Talvez por isso, quando, no fim do século X ou início do XI, os lantunas se fragmentaram e passaram a guerrear-se uns aos outros, os soninquês subiram até Audagoste e lá puseram um rei negro.

O poderio de Gana atingira o apogeu. Sua área de influência setentrional abrangia agora a maior parte do Tagante e do Haude (ou Hodh). Seu rei dispunha de grandes forças militares. Tunca Menim, que subiu ao poder em 1062 ou 63, podia, por exemplo, colocar em pé de guerra duzentos mil soldados, dos quais quarenta mil arqueiros.<sup>33</sup> Estes usariam arcos pequenos e flechas com bico de ferro. O alcance da arma seria curto — uns 55m, podendo atingir no máximo noventa e poucos metros —, pois não devia ser distinta dos tipos que até recentemente eram usuais na África Ocidental.<sup>34</sup> Apesar disso, os arqueiros seriam temidos e decidiriam batalhas, pelo menos em campo aberto, a eficácia das flechas aumentada pelo



envenenamento de suas pontas.

Não nos dão os autores árabes notícias do uso do cavalo como animal de guerra, embora Al-Bakri nos diga que os equinos de Gana eram pequenos, imediatamente após descrever os seus exércitos. Isso tem sido interpretado — por Jack Goody,<sup>35</sup> por exemplo — como implicando a existência de cavalaria nas tropas do caia-maga e, aliado a exemplos do emprego cerimonial do cavalo, como um argumento em favor da tese de que grupos usando essa montaria foram, graças à mobilidade que ela lhes dava, capazes de se impor sobre os vilarejos agrícolas e desenvolver os primeiros estados do Sudão Ocidental. Não faltou, porém, quem observasse que a menção ao tamanho dos cavalos de Gana, se vem depois dos números de seu exército, é imediatamente seguida por um período sobre a qualidade do ébano e por outro sobre a dupla sementeira anual, sendo parte, portanto, de uma sequência descritiva das condições do reino.<sup>36</sup>

O desconhecimento da sela, do estribo e do freio reduziam consideravelmente o impacto do cavalo como animal de guerra. Mas não o excluía das batalhas, nem impediam — como bem mostram os exemplos dos índios do pampa gaúcho e das pradarias norte-americanas — que fosse utilizado militarmente com eficácia. O silêncio dos letrados árabes não significa que não se aproveitassem os pequenos cavalos locais — não maiores do que pôneis ou jumentos —, ou uns poucos corcéis importados do Magrebe, para dar maior mobilidade aos flecheiros, para atacar de surpresa o inimigo, para persegui-lo depois de derrotado e preá-lo como escravo. É também provável que o gana dispusesse de tropas cameleiras, pois um de seus vassalos, o chefe de Guijara, usava dromedários nas expedições para a captura de escravos.<sup>37</sup>

A omissão do cavalo de guerra em Gana, nos autores árabes daquele tempo, poderia ser mesmo arguida em favor da existência no exército ganense de soldados montados. Pois os cronistas árabes estavam tão acostumados à cavalaria como arma nobre, que dificilmente deixariam passar sem menção expressa a sua falta. (A propósito da omissão do óbvio, Jorge Luis Borges<sup>38</sup> relembra, invocando Gibbon, que no Alcorão não há camelos.)

Ressalta dos textos árabes que a infantaria, e dentro dela a massa de arqueiros, era a força básica do exército de Gana. O cavalo aparece como animal de prestígio, ligado à pompa do estado, aos sinais exteriores do poder. Quando o gana dava audiências — narra Al-Bakri — sentava-se sob um pavilhão, ao redor do qual se colocavam dez cavalos ajaezados de ouro. Al-Idrisi,<sup>39</sup> escrevendo quase um século depois de Al-Bakri, refere, com



retumbante exagero, que o rei amarrava seu corcel a uma pedra de ouro, com quase 14kg de peso. E afirma que o gana só montava a cavalo e que, a cavalo, percorria a cidade, duas vezes entre cada levantar e pôr do sol, acompanhado solenemente pelos grandes do reino.

A comitiva era provavelmente precedida por tambores e pífaros, como seria de praxe, mais tarde, nos desfiles reais, em quase toda a África. O que parece certo é que já havia tambores especiais, que só falavam no culto religioso ou nas cerimônias da corte. Isso depreende-se de Al-Bakri, quando descreve as audiências reais, em que o caia-maga dispensava justiça. Diz que eram abertas pelo bater de um alongado tambor de madeira, o daba ou duba.

O gana estava vestido de túnica. E como ele, o herdeiro presuntivo. Usava um gorro bordado de ouro, envolto em turbante do mais fino algodão. Sobre o colo e nos braços, abundavam os colares e as pulseiras. Atrás dele, perfilavam-se dez escravos, com espadas e escudos ornamentados de ouro. De ouro eram os arreios dos cavalos cerimoniais. E de ouro e prata as coleiras dos cachorros, que estavam sempre junto ao rei.

Aos súditos era vedado usar túnicas ou roupas que sofressem costura; enrolavam-se em longos cortes de tecido, quando as posses o permitiam. O vulgo usava um pedaço de pano amarrado à cintura ou uma simples tanga de couro.

Ao verem o gana todos se prosternavam e jogavam areia sobre suas cabeças. Os muçulmanos, provavelmente estrangeiros, batiam palmas à entrada do rei.

Tudo isso nos conta Al-Bakri. Não nos diz — nem o faz Al-Idrisi — que o rei era tido por divino. Mas ambos deixam entrever que a vida do gana se cercava de minuciosa pompa e mistério.

Morto o gana, erguia-se, em lugar próprio, uma grande cabana de madeira, em forma de domo, para acolher o seu corpo. Ali se colocavam suas vestes, suas armas, os objetos que usara para comer e beber, e comida e bebida. Conduziam-se para dentro do que seria o túmulo os criados que tinham servido ao rei. Vedava-se a porta. A cabana era coberta de esteiras e fazendas. E vinha o povo e começava a jogar terra sobre ela, até que houvesse, onde fora uma construção de madeira, uma espécie de colina. Ao redor, cavava-se um fosso. E ofereciam-se ao morto sacrifícios humanos e bebidas fermentadas.<sup>40</sup>

(Túmulos como esse foram descobertos na atual República do Mali. O que L. Desplagnes<sup>41</sup> estudou em El Oualedji tinha 12m de altura e continha uma câmara funerária de madeira, com teto de varas e palha em forma de

domo, dentro da qual se encontraram os restos mortais de dois indivíduos, enterrados com seus bens. Um outro, em Koï Gourrey, abrigava dois senhores, sepultados com armas e ornamentos e com entre 25 e 30 acompanhantes.)<sup>42</sup>

Na época de Al-Bakri, o rei chamava-se Menim. Tunca Menim. Sucedera a seu tio materno, Basi. Conforme o costume — explica o andaluz — de ter o rei como herdeiro um filho de sua irmã. Seria, portanto, matrilinear o sistema de sucessão em Gana. A menos que os informantes de Al-Bakri se tivessem enganado e descrito como norma um caso excepcional, em que um sobrinho, Menim, substituía como rei dos reis o seu tio, Basi. A versão e o possível fato contrariam as tradições sobre o antigo reino soninquê, confirmadas pelas práticas atuais desse povo, que consagram o regime patrilinear.<sup>43</sup>

A suserania de Tunca Menim exercia-se sobre um amplo território. Seus limites — deduz-se de Al-Bakri<sup>44</sup> — seriam, a oeste, o rio Senegal, além de cujo leito ficava o Tacrur; a leste, o Níger; ao norte, Audagoste; ao sul, Bambuk, na confluência do Senegal com o Falemé.

Muitas vezes o que, na boca dos bardos, parece lenda se revela história. Recitam os saracolês, com nostalgia, a crônica da época em que foram poderosos, senhores de Uagadu, a terra do ouro, quando o maga ou manga reinava em sua capital, a cidade de Cumbi.<sup>45</sup> Essa tradição já devia ser corrente nos séculos XVI e XVII, pois o Tarikh as-Sudan e o Tarikh al-Fattash parecem recolhê-la. Este assevera que a capital do caia-maga, o rei do ouro, era Cumbi; e aquele, que era Gana.<sup>46</sup>

A própria memória local situava na região de Koumbi Saleh, no sudeste do que é hoje a República da Mauritânia, a cidade que fora a cabeça do famoso reino soninquê. Assim, quando, em 1913 ou 14, A. Bonnel de Mézières indagou, em Ualata, onde ficava a capital de Uagadu, foi levado a um sítio que, escavado, começou a revelar importantes ruínas.<sup>47</sup> Expedição após expedição — a de Lazartigues em 1939, a de P. Thomassey em 1949 e 50, a de Raymond Mauny e G. Szumowski, em 1951, a de Serge Robert em 1975 e 76, a de S. Berthier em 1980 e 81 —, foi-se explorando um quilômetro quadrado de construções de pedra (um xisto cinzento encontrado na área) e dois de cemitérios, com as estelas islâmicas destruídas pela continuada passagem dos rebanhos.

As casas, muitas delas de dois andares, são sólidas, de paredes grossas, com nichos triangulares e retangulares, semelhantes aos encontrados em Tegdaoust. Deviam estar revestidas por um reboco amarelo e polido, de que há ainda poucos restos. Algumas moradias eram grandes. Uma tinha

19,8m por 12,6m e sete cômodos, distribuídos em dois pavimentos, ligados por excelente escada. Outra, nove quartos. Desvendaram-se também umas ruínas de mesquita e amplas áreas de palhoças e pequenas casas de barro — as habitações dos mais pobres.

De Koumbi Saleh desenterraram-se muitos objetos. Faianças magrebina e cerâmica local. Grande número de armas e utensílios de ferro. Objetos de pedra e de couro. Pesos de vidro e de cobre. Pequenos pedaços de pedra pintados com versículos corânicos.

Todos estes achados são importantes. Revelam que Koumbi Saleh foi uma cidade de mercadores ricos, um grande centro comercial, com entre 15 e 20 mil habitantes, conforme a estimativa de Raymond Mauny. Sugerem também que a sua existência recua muito no tempo e que, onde hoje há um escasso pastoreio, com uma e outra acácia a interromper o chão de areia e os tufo de capim ressequido, se superpuseram várias cidades — ou, para dizer melhor, se foram construindo, no correr das gerações, sobre prédios mais antigos, outros mais novos. A área teria sido ocupada desde o século VI<sup>48</sup> e já seria uma cidade desde o fim do século IX, tendo alcançado o auge pouco menos de trezentos anos depois.<sup>49</sup>

Nada nos assegura que Koumbi Saleh tenha sido uma das cidades gêmeas que formavam a capital de Gana. Há quem considere mais provável que a morada do gana e centro do seu poder se situasse fora do Sael, em área de maior potencial econômico, como as savanas a leste e ao sul de Koumbi Saleh.<sup>50</sup> Outras hipóteses:<sup>51</sup> a de que Koumbi Saleh tivesse sido uma sede menor ou temporária do gana e seu posto comercial avançado, na fronteira norte-ocidental do reino, ou um estado vassalo, cujo suserano teria por verdadeira capital uma cidade, que, se não era dividida pelo Níger (como figura em Al-Idrisi<sup>52</sup>), ficava no delta interior daquele rio. Tampouco se deve afastar a possibilidade de que a capital do gana mudasse periodicamente, para atender a novas condições e desafios do comércio e da guerra.

Por ora, os indícios jogam a favor de se considerar Koumbi Saleh a vila muçulmana descrita por Al-Bakri, com suas 12 mesquitas e seus imames, letrados e comerciantes estrangeiros — azenegues, zanatas, árabes magrebino, andaluzes e de terras ainda mais distantes, como o Iraque.

A uns 11km ficava a cidade real, que Al-Bakri chama de Gaba, o “Bosque”. Não se isolava inteiramente da anterior, pois entre as duas havia uma sucessão de casas. A residência do gana era um palácio, possivelmente de pedra e madeira, mas compreendia também várias palhoças de teto cônico. O conjunto estava cercado por muro ou paliçada.

Na cidade real, encontrava-se também um templo islâmico, para uso dos visitantes estrangeiros, pois o gana e seus súditos eram fiéis às crenças tradicionais. Tanto assim que havia, ao redor da urbe, pequenos bosques e cabanas, onde viviam os sacerdotes a cuidar dos santuários e dos túmulos dos reis. A nenhum forasteiro se permitia ingressar nesses lugares. Ali ficavam também as prisões do soberano, e de quem nelas entrasse nunca mais se sabia.

Os arqueólogos ainda não localizaram a cidade real, que faria par com Koumbi Saleh. Raymond Mauny<sup>53</sup> a imagina em Dali-Gumbe, a dez quilômetros a nordeste das ruínas islâmicas, um local com vários poços d'água e onde, segundo a lenda, se erguia a capital de um dos quatro chefes de Uagadu. Mauny não desespera de que se possa estabelecer a identificação de Gaba, pela eventual descoberta de tumbas reais.

Se isto ocorrer, confirmar-se-á o quadro de uma capital dividida em duas comunidades, apartadas pela religião, porém unidas pelos interesses comerciais. Tunca Menim não apenas mantinha boas relações com os muçulmanos, mas entre eles escolhia seu intérprete para os estrangeiros, o controlador de seu tesouro e muitos de seus ministros.

A colaboração com os maometanos que viviam em Cumbi e no reino saracolê era uma imposição das realidades do comércio a distância. É possível que os moslins tivessem até mesmo um cádi, para lhes resolver os problemas de acordo com a lei do Profeta e de seus intérpretes. Quando menos, teriam um nazir, um “vigilante”, escolhido por eles para dirimir suas disputas, tal como em geral ocorria no Bilad al-Sudan.<sup>54</sup>

Há quem pense<sup>55</sup> que Cumbi não era apenas formada por duas cidades, mas que Gana tinha duas capitais, ou uma capital dupla. E que o poder do rei tinha dois focos: o solo e o animismo, de um lado, e o comércio e o Islão, de outro. Havia que satisfazer a ambos e, na corte, o cerimonial se desdobraria: um para os islamitas, outro para os pagãos. Em consequência, haveria dois grupos de ministros: um escolhido entre os muçulmanos, e outro, entre os animistas.

O gana dependia dos tributos ao comércio para manter sua numerosa corte e um exército permanente, para distribuir, nas grandes festividades, a riqueza entre seus súditos e para conservar, através de repetidas dádivas, a obediência ou a aliança de reis menores.

Cada asno carregado de sal, proveniente de Trarza, na região costeira, ou de Tagaza, no Saara, pagava ao caia-maga um dinar de ouro (cerca de 4g) ao entrar em seus territórios, e dois, à saída.<sup>56</sup> As cargas de cobre e de outras mercadorias eram também taxadas. Sempre em ouro. O ouro que lhe

mandavam os produtores de Bambuk, sobre cujas terras o gana possivelmente não mantinha qualquer controle — elas pertenciam ao reino de Galam, com uma história tradicional de independência ininterrupta, sob a mesma linhagem, desde o século VIII até o XVIII<sup>57</sup> —, mas às quais talvez dominasse o acesso.

O ouro em pó era de quem o achava. As pepitas, porém, pertenciam ao rei. Talvez por já terem, então, caráter maléfico, que só ao gana não atingia.<sup>58</sup> Não falta, no entanto, quem julgue<sup>59</sup> que o texto de Al-Bakri tem sido mal traduzido e que a distinção nele estabelecida não seria entre pepitas e ouro em pó, mas entre o minério refinado, que se reservava para o rei, e o ouro bruto, com impurezas, qualquer que fosse a sua forma. Se aceita essa última leitura, uma das perguntas que se põe é como o gana, senhor do monopólio do ouro fundido ou em barras, obtinha a sua matéria-prima.

As minas ficavam entre os rios Falemé e Senegal. Passadas as cheias, cavavam-se poços quadrados, de uns 75cm de lado, que raramente iam abaixo dos vinte metros, sendo frequentes as perfurações de apenas dois metros de profundidade. À medida que os poços desciam, suas paredes iam sendo reforçadas por vigas de madeira e, pelo menos num dos lados, por uma grade de varas, que servia também de escada por onde baixavam os mineiros. Estes cavavam túneis horizontais em várias direções e uniam assim os poços entre si. Mandavam em cabaças o minério para a superfície e este era catado pelas mulheres, ao entardecer.

É desse modo que se extrai o ouro de Bambuk atualmente.<sup>60</sup> E desse modo devia fazer-se no passado, como se deduz dos relatos árabes. Nem de todos, porém. Pois alguns registraram a crença de que o ouro sudanês era um produto vegetal. Uma raiz, como a cenoura. Que se colhia ao pôr do sol.<sup>61</sup>

Os mineradores e os traficantes que com eles tinham contato conservavam rigoroso segredo sobre os locais das minas. O ouro vinha de Uângara, Vangara ou Gangara, que não se sabia onde ficava, embora Al-Idrisi<sup>62</sup> dissesse que numa ilha. O nome seria — de acordo com J. Spencer Trimingham<sup>63</sup> — uma corruptela de gangarã, que significa “buraco no solo”, ou “mina”, e se aplicaria — segundo Bovill,<sup>64</sup> que acolhe uma conclusão do explorador Dixon Denham — a todas as áreas auríferas. Ou somente às áreas de Bambuk e Buré, no alto Níger — como queria Delafosse,<sup>65</sup> que acrescenta chamar-se Gangarã uma parte da região. Para Trimingham,<sup>66</sup> o termo passou a definir, por extensão, os soninquês da Mauritânia e do Haude, enquanto que, para o padre Cuoq,<sup>67</sup> se teria dado o contrário:



gangara ou uângara designaria um povo, cujo nome os árabes apuseram à região aurífera. Uângara, a Ilha do Ouro, poderia também não ser uma das zonas produtoras, mas, sim, ficar no delta interior do Níger, onde o metal amarelo seria abundante nas mãos dos homens, porque dele se faria o comércio. O ouro viria ali ter não só de Bambuk e Buré, mas também de Lobi. E Jenné poderia já ser então seu importante entreposto.<sup>68</sup> Há uma hipótese mais simples: situando-se Bambuk dentro da forquilha formada pela confluência do Falemé com o Senegal, teria sido confundido com uma ilha.<sup>69</sup>

As mercadorias do Magrebe e o sal do deserto passavam, ao chegar ao Sael, dos camelos para os burros. Talvez mudassem até mesmo de donos. Mais para o sul, à entrada da savana, os blocos de sal eram partidos em pedaços menores, de forma a poderem ser conduzidos à cabeça dos carregadores. E, assim, ou em pirogas, eram levados para as orlas das regiões mineiras, para Bambuk e Buré e talvez também — quem sabe? — para Lobi, no alto Volta, ou mais longe ainda, para onde hoje fica o país dos axantes.

O sal era artigo raro. Tanto assim que, às vezes, era permutado, em Gana, por igual peso de ouro. Ou pelo dobro. Graças a ele, até a descoberta das minas auríferas do Brasil, o Sudão foi o principal fornecedor de ouro ao Mediterrâneo, aos mundos islâmico e cristão. Raymond Mauny<sup>70</sup> estima que a produção sudanesa fosse de nove toneladas por ano, sendo a metade proveniente de Bambuk, Buré e áreas vizinhas. Vitorino Magalhães Godinho<sup>71</sup> julga esses números exagerados e propõe que atravessassem anualmente o Saara, antes da chegada dos portugueses à costa da Guiné, umas seis toneladas de ouro. Os números de Devisse são ainda menores: duas toneladas ou, quando muito, três.<sup>72</sup>

O ouro viajava em pó ou em barras — como denunciariam os cinco lingotes de ouro que se desenterraram de Tegdaoust<sup>73</sup> — pelas antigas pistas caravaneiras do Saara, ou por outras, novas, que se tornaram mais percorridas desde o início do século XI.

Ia-se agora direto de Gana à serra Bafor, de onde se continuava para o Draá, com a escala principal em Azogui. Ou se faziam roteiros em linha reta de Gana a Sijilmessa, atravessando durante dois meses desertos absolutos — pelos quais se podia marchar 14 dias sem encontrar água. Dessas rotas, a de maior fortuna teria sido a que passava por Tagaza, centro onde se trocavam as mercadorias do Magrebe pelo sal que se ia vender ao Sudão. No Audagoste e no Tagante, as rotas eram controladas pelos azenegues, que se haviam convertido a um maometismo exigente e militante.



Em 1035, um chefe judala, Yahia ibn Ibrahim, fez a peregrinação a Meca. No retorno, em Cairuan, na Ifríquia, convencido de quanto era superficial o islamismo entre os embuçados do sul do deserto, e de quanto nele havia de contaminações das antigas crenças locais, procurou um homem sábio que pudesse ensinar-lhes a verdadeira doutrina. Orientaram-no a buscar conselho com Wajaj ibn Zalwi, um lanta que dirigia, no Suz, uma escola de ascetas, conhecida como Dar al-Murabitin, e que se tornara famoso por fazer chover durante as secas. Um dos membros dessa escola, o jazula Abdula ibn Yasin, decidiu-se a acompanhar Yahia. E entre os judalas começou a pregar um islamismo rigoroso, um maliquismo intolerante, inflexível, baseado em preces coletivas obrigatórias.

A resistência à severidade com que Abdula ibn Yasin procurava reformar os costumes dos judalas transformou-se em rebelião aberta, logo após a morte de Yahia ibn Ibrahim. O imame viu-se obrigado a retirar-se do meio dos judalas e se recolheu, segundo a tradição, a uma ilha, acompanhado por oito companheiros, entre os quais os irmãos Yahia ibn Omar e Abubacar, dois nobres lantunas. Ali teriam eles construído um monastério fortificado.

Essa ilha tem sido situada por alguns na costa atlântica da Mauritânia; por outros, no rio Senegal; e há quem afiance<sup>74</sup> que não passa de um mito, talvez para ajustar a história de Abdula ibn Yasin às biografias semilendárias de tantos outros heróis do Islão. Nesse caso, o imame teria apenas se acolhido à hospitalidade dos lantunas, que viriam a ser os primeiros e mais fervorosos dos al-murabitun, ou almorávidas.

O nome que tomaram os seguidores de Abdula ibn Yasin não recebeu até agora uma explicação definitiva.<sup>75</sup> Para muitos, significaria os homens do monastério fortificado, ou ribat. Para alguns, seria a extensão do título usado pelos prosélitos de Wajaj ibn Zalwi, o mestre de Ibn Yasin — e mestre também dos dois chefes espirituais dos almorávidas que sucederam a Abdula, após a morte deste. Para outros, os almorávidas assim se chamariam por causa da importância fundamental que davam à guerra santa, confundindo-se jihad com ribat. Mas ribat pode também ser traduzido por seita. E ainda por totalidade dos ensinamentos muçulmanos. Ou por codificação doutrinária. Pode ademais ser entendido como aquele local que Ibn Yasin escolheu como morada de seu espírito e centro de sua pregação, território que se tornou sagrado pela presença do santo.

Quando, em seu retiro, Ibn Yasin se julgou suficientemente forte, deu início à conversão pela espada. As tropas de Yahia ibn Omar, a quem fez emir dos muçulmanos, foram lançadas primeiro contra os judalas, em 1042, e em seguida, contra as demais tribos azenegues. Os que a ele se

opunham eram tidos como apóstatas: haviam abandonado a comunidade do Islão e perdido o direito à vida. Assim pensava Wajaj ibn Zalwi,<sup>76</sup> e seguiu-o fielmente Yahia.

Em pouco tempo, logrou-se reunir sob o mesmo comando os lantunas, judalas e massufas. Uma após outra, as tribos azenegues foram-se sujeitando, pela adesão ou pela força, à vontade unificadora dos almorávidas. O fervor religioso dava novo sentido à antiga política dos berberes embuçados de procurar dominar as rotas e os terminais do comércio do ouro, do escravo e do sal. Os azenegues passavam, assim — e não sem resistências, sobretudo dos judalas —, de uma sociedade tribal para uma comunidade político-religiosa, fundada nos ensinamentos de Ibn Yasin.<sup>77</sup>

Fora do aprisco continuavam os azenegues do noroeste do Saara — os lantanas e os jazulas —, submetidos, nos centros caravaneiros do sul do Marrocos, ao poder de uma outra tribo berbere, os zanatas. Estes predominavam também, com grande número de comerciantes, na outra orla do deserto, sobretudo em Audagoste. Razões econômicas — o desejo de controlar as duas pontas das trocas transaarianas — somar-se-iam, assim, às religiosas, quando, em nome do mestre de Ibn Yasin, o lanta Wajaj ibn Zalwi, os almorávidas foram chamados a atacar Sijilmessa.

Entre 1054 e 1055, os exércitos de Yahia ibn Omar derrotam os do emir zanata de Sijilmessa. E, quase imediatamente depois, atacam Audagoste e a pilham com enorme ferocidade, reservando para os zanatas que ali viviam as maiores provações.

Enquanto os almorávidas combatem em Audagoste, os zanatas reconquistam Sijilmessa. Ao concitar os azenegues a uma expedição contra os inimigos tradicionais do norte, Yahia ibn Omar esbarra com uma revolta dos judalas, que ressentiam a predominância dos lantunas e o rigorismo religioso almorávida. Na luta para submetê-los, em 1056 ou 1057, o emir deixa o corpo em terra. Seu irmão, Abubacar, assume o comando militar dos almorávidas e recupera Sijilmessa.

Em 1059, os embuçados sofrem outra perda: a do próprio Abdula ibn Yasin, que é morto pelos heréticos bargautas. A essa altura, porém, os almorávidas já eram senhores do Draá e do Suz.

A posse dessas regiões lhes era constantemente disputada pelos zanatas de Fez e de Tlemcen. Para melhor defender suas posições ao sul do Marrocos, os almorávidas viram-se compelidos a estender suas conquistas ainda mais para o norte.

Em 1070, Abubacar funda Marraquexe. Mas, logo depois, é obrigado a

voltar para o deserto, a fim de restaurar a unidade azenegue, ameaçada por discórdias entre os lantunas e os massufas. À frente dos exércitos do Marrocos deixa seu primo e herdeiro presuntivo, Yusufe ibn Tashfin. E também sua mulher, Zainabe, de quem se divorcia. Esta tinha sido esposa do chefe zanata de Agmate e possuía enorme fortuna. Inteligente e ambiciosa, casa-se com Yusufe e o deve ter convencido de que tinha diante dele a possibilidade de construir um grande império.

Graças à riqueza de Zainabe, Yusufe pôde aumentar e fortalecer as suas tropas pessoais, comprando, para soldados, cativos sudaneses e espanhóis. Preparou-se para o desafio a Abubacar. Quando este regressou do Saara, após tê-lo pacificado, deparou-se com a firme decisão de Yusufe de não lhe devolver o mando, ainda que lhe reconhecesse a supremacia nominal. O emir resignou-se ao deserto.

Os almorávidas ficavam divididos em dois grandes grupos: o do Marrocos e o do sul. Se esta era a realidade do poder, formalmente todos se curvavam ante um só chefe, Abubacar, em cujo nome Yusufe governava. Este fazia chegar àquele os tributos de praxe e notícias de suas conquistas. E com a efígie de Abubacar cunhava moeda.

Em 1075, Yusufe derrotaria o reino zanata de Fez. Em 1082, ocuparia Tlemcen e Orã. No ano seguinte, conquistaria Ceuta e o estreito de Gibraltar. Levaria depois, por três vezes, a guerra santa à Espanha, até colocar toda a parte muçulmana sob seu comando, em 1094.

Os azenegues do sul também não descansavam. Expulsavam os soninquês do deserto e se expandiam Sael adentro, apesar das resistências que encontravam. Numa dessas campanhas, no Tagante, em 1087, Abubacar foi morto, atravessado por uma flecha.

Frequentemente, os almorávidas lutavam contra Gana e procuravam esgaçar as bordas de seu poder. Ou se aliavam aos inimigos do caia-maga, como o Tacrur. Doutras feitas, juntavam-se aos ganenses contra adversários mais imediatos. Diz Ibn Khaldun<sup>78</sup> que os almorávidas pilhavam as terras sudanesas, impunham tributos sobre a gente que nelas vivia e as convertiam ao Islão. Diz também que, por causa disto, minguiu a autoridade do gana. O que não diz é que Abubacar tenha conquistado Cumbi em 1076 ou 1077 e convertido o país pela força — como se lê em vários autores, desde J. Spencer Trimingham.<sup>79</sup> Para isso chama-nos a atenção Humphrey J. Fisher,<sup>80</sup> que declara que a conquista de Gana pelos almorávidas foi como a batalha de Itararé: não houve. E mostra que nem um só dos numerosos cronistas árabes que se referiram ao Sudão alude à conquista almorávida de Gana, a qual, se tivesse havido, seria importante

demais para passar despercebida ou para não ser mencionada.

Após a morte de Abubacar, os almorávidas voltaram a ter um só comandante, Yusufe. E, ao terminar o século, o seu império estendia-se do Ebro ao Sael. Era um estado que fundava parte de sua riqueza nas minas do Sudão e que, por isso mesmo, entraria para a história europeia como o relançador da moeda de ouro. Os dinares almorávidas tiveram ampla demanda na Europa e seriam imitados pelos reis cristãos da Península Ibérica. À moeda de ouro chamariam os portugueses morabitino, e os castelhanos, maravedi. De almurabitun. De almorávida.

O fluxo de ouro sudanês para o Marrocos deve ter aumentado substancialmente, nessa época. Pois o controle almorávida do itinerário caravaneiro dava às cáfilas uma segurança que elas dantes desconheciam. Isto, apesar do paulatino desmembramento da unidade azenegue no deserto. Pois, desde a morte de Abubacar e a mudança do centro de poder almorávida para o norte do Marrocos, as tribos foram recuperando paulatinamente a liberdade de ação. Prestavam homenagem a Yusufe, mas dele raramente recebiam ordens diretas.

Mal atingira o apogeu, começava o declínio almorávida. No início do século XII, os berberes masmudas do Antiatlas tinham iniciado um movimento religioso e militar contra o formalismo maliquista e o jugo político dos embuçados do deserto. Mas antes mesmo que os almóadas — como se chamavam os rebeldes montanheses — entrassem em Marraquexe em 1146 ou 1147 e capturassem o emir almorávida, Tashfin ibn Ali, neto de Yusufe, já haviam os azenegues perdido o controle que exerciam sobre partes do Sudão.

Ainda que Gana não tenha sido conquistada pelos almorávidas, nem convertida pela espada do islamismo, a ele se rendeu no início do século XII. Recuperara o prestígio e a riqueza — se é que alguma vez os perdera. Pelo menos é o que conta, da Sicília, por volta de 1154, Al-Idrisi,<sup>81</sup> ao descrever Gana como o maior e o mais populoso dos países do Sudão e aquele com mais amplo volume de comércio. As escavações de Koumbi Saleh confirmariam Al-Idrisi, pois a cidade estava de vida nos fins do século XII.

É possível até mesmo que o caia-maga exercesse certa forma de suserania sobre os almorávidas. Yakut,<sup>82</sup> escrevendo na passagem do século XII para o XIII, narra a visita de um rei negro de Zafum ao chefe almorávida de Marraquexe: este vai ao encontro a pé; aquele lhe fala do alto do cavalo; e a cavalo entra na cidade, enquanto o almorávida o precede, desmontado. Não seria esta cena condizente com o enfraquecimento almorávida? E não

iluminaria a ideia de que também para Gana se anunciava o declínio, com a perda do predomínio no comércio do ouro e com o fortalecimento de outros estados sudaneses, como Tacrur, Diafunu, Zafum, Mema ou Sosso?

A empresa almorávida deixara no Sael marcas permanentes. Em primeiro lugar, porque contribuiu para a islamização de grande parte das populações do norte do Sudão Ocidental, sobretudo os soninquês, que iriam se transformar em fervorosos catequistas. Depois, porque destruiu o equilíbrio entre a agricultura e a pecuária existente no Sael, substituindo terras que eram cuidadosamente lavradas por campos de pastoreio. Os rebanhos numerosos, maiores do que a relva podia suportar, cedo desertificaram o que então era o Sael e saelizaram o que então era savana. Além disso, os azenegues não deixaram de converter a seu modo de vida alguns núcleos negros, que abandonaram a lavoura pela criação de gado e aderiram ao nomadismo. Certos reis e nobres sudaneses começaram a usar até mesmo o véu sobre o rosto, o litham.

Em 1203 ou 1204, os sossos tomaram militarmente Gana. Cumbi, se a ela correspondem realmente as ruínas de Koumbi Saleh, continuaria, porém, a ser uma importante urbe até o século XV. Ou, pelo menos, até meados do XIV.

Muitos dos mercadores soninquês que viviam na capital ganense, insatisfeitos com o domínio sosso, emigraram para outras terras — para os poços de Biru, por exemplo, um lugarejo que crescerá com o nome de Ualata e se transformará no mais importante porto caravaneiro do Sudão Ocidental.



## Etiópia, a Alta

No último quartel do século VI, os sassânidas assumiram o controle do comércio a distância entre o oceano Índico e o Levante mediterrânico. Deslocaram os bizantinos do mar Vermelho, de cuja entrada e principais pontos estratégicos se fizeram senhores, e reduziram o âmbito de ação dos axumitas a escambos com portos vizinhos e a pequena cabotagem.

Ao longo do tempo, o mar Roxo fora utilizado e zelosamente defendido por gregos, egípcios, romanos e bizantinos, como rota que contrabalançava o domínio aquemênida e sassânida sobre o golfo Pérsico. Era o mar Vermelho, para os países mediterrânicos, o eixo do comércio oriental, que, por outras sendas, ficava inexoravelmente à mercê dos persas. Quando estes, afinal, dominaram o acesso ao mar Vermelho, condenaram-no ao abandono e ao declínio, pois a política iraniana sempre fora a de fechar a rota entre o golfo de Aden e o istmo de Suez, para tornar imprescindíveis a via marítima do golfo Pérsico e os caminhos por terra ao sul do mar de Aral e do Cáspio.

Embora efêmero, o domínio persa sobre o mar Vermelho foi de tal modo efetivo, que debilitou para sempre o comércio direto de Constantinopla com o Índico. E com o declínio da presença de Bizâncio, esmaeceu também a de Axum. Pois esta dependia em grande parte daquela e do jogo de forças entre bizantinos e sassânidas.

A conquista maometana de toda a Arábia, da Síria, do Egito, do sul da Ásia Menor e da própria Pérsia consolidaria ainda mais a vitória do estreito de Ormuz sobre o Bab-el-Mandeb. Sobre tudo depois que Bagdá, com os abássidas, no século VIII, substituiu Damasco como centro do califado e se tornou o nó de todas as rotas de caravaneiros e navegadores do Oriente Médio. Os caminhos para as mercadorias das Índias e para os produtos do Mediterrâneo desembocavam cada vez mais no golfo Pérsico.

O expansionismo muçulmano isolou Axum de Bizâncio e de quase toda a cristandade, mas, em seus primeiros séculos, deixou relativamente tranquilos os etíopes. Contra eles não se fez a guerra santa. Pelo contrário,



os contatos iniciais entre islamitas e abexins parecem ter sido em geral pacíficos e até amigáveis. Osmã, sobrinho de Maomé, exilou-se na Etiópia, por volta de 615, e lá também se abrigaram, durante a hégira, outros partidários do Profeta, cujo primeiro almuadem teria sido um abissínio, Bilali Bunama. Isso foi na época de um negachi que se conhece como El-Axam<sup>3</sup> e que mereceu de Maomé, quando este soube de sua morte, preces e palavras de afeto.<sup>1</sup> Figura o rei axumita nas hagiografias muçulmanas, pois, segundo a tradição, se teria convertido ao novo credo.<sup>2</sup>

Não faltaram, porém, conflitos isolados, mesmo quando ainda viviam El-Axam e o Profeta — como choques no mar Vermelho entre barcos etíopes e árabes, que disputavam mercados ou exerciam a pirataria uns contra os outros.

Esses embates foram, entretanto, escasseando. O mar Roxo tornara-se árabe, a desaguar comercialmente no golfo Pérsico. Era cada vez menor o número de navios que, de Adúlis e de outros portos abissínios, demandavam a Índia e o Ceilão. Essas embarcações fizeram-se raras. E deixaram, finalmente, de velejar longe das costas etíopes.

O comércio estagnou-se; os portos perderam movimento; o país empobreceu, voltado para si próprio. Ao norte, os bejas foram corroendo as fronteiras abexins e criando pequenos reinos em grande parte da Eritreia. Ali dominaram as minas de ouro — como refere Al-Masudi.<sup>3</sup> Para as que ficavam ao sul, os falachas e os agôs cortaram os caminhos aos axumitas. Em consequência, o peso das moedas de ouro foi paulatinamente decrescendo, até que elas deixaram, no início do século VII, de ser cunhadas.<sup>4</sup>

Voltavam-se em memória os tempos em que Axum estendia seus limites pelo Iêmen adentro e influía sobre os destinos da Arábia do Sul. Seu território se contraía. Mas o reino, empobrecido e debilitado, mantinha-se íntegro ao sul da Eritreia, no Tigrê, em Lasta e em Angote, no alto do espigão de onde descem os rios para o Nilo e para o mar Vermelho. É possível que conservasse até mesmo algum domínio sobre parte do litoral e que ainda possuísse corsários capazes de ir assaltar o porto de Jedá e de hostilizar os barcos árabes.

Terá sido em represália a ataques axumitas que os sarracenos, no início do século VIII, assolaram Adúlis e ocuparam as ilhas Dahlak, que lhe ficam em frente. Essas ilhas viriam a ser um dos principais centros de contato e comércio entre a Etiópia cristã e o Islão circundante. Por elas, durante quinhentos anos, passariam da Abissínia para o Iêmen e o resto da Arábia o ouro, o marfim, o âmbar, o almíscar, as peles de pantera, os escravos núbios

e abexins — principalmente os eunucos de tez clara, que alcançavam altos preços nos mercados do mar Vermelho e do golfo Pérsico.

Nesse longo período, Dahlak mudou muitas vezes de senhores. Esteve sob domínio omíada e abássida. Deve ter voltado, em algumas ocasiões, ao controle do rei etíope, para logo readquirir a independência, embora mantendo laços de vassalagem ou de estreita e obrigada aliança com a dinastia iemenita de Zebid ou com o negachi cristão.

Os mercadores árabes de Dahlak e dos portos da Eritreia levavam o sal-gema — de que eram ricas as planícies desérticas por onde nomadizavam os saôs<sup>b</sup> e os afars<sup>c</sup> — para o altiplano. Ali, ao longo das vias comerciais e nas cidades, foram-se instalando, pelo menos desde o século IX, comunidades de comerciantes muçulmanos — iemenitas, iraquianos e conversos das ilhas e do litoral da Eritreia — que gozavam da proteção dos chefes etíopes e lhes pagavam tributo. Tinham esses grupos ampla liberdade para mercadejar, mas estavam rigorosamente impedidos de exercer publicamente a fé e de atrair prosélitos. Seus vilarejos, bairros ou entrepostos comerciais sucediam-se caminho abaixo na direção de Dahlak. E, mais tarde, na de Zeila, cidade portuária que ganharia impulso no século X, em território somali, logo após a baía de Tajura, no golfo de Aden.

Algum comércio também se faria com o Egito, pois, mesmo em seus momentos de escura decadência, o reino cristão da Etiópia jamais deixou de ter vínculos com o patriarca copta de Alexandria, que consagrava cada novo abuná, ou bispo metropolitano da igreja abissínia.

Embora não haja testemunhos de que fossem intensas as relações com Macúria e Alódia, deviam elas existir. É bem provável que os abexins, contornando as altas escarpas e as numerosas tribos pagãs que os separavam de seus correligionários da Núbia, chegassem até eles pelo mesmo roteiro usado para alcançar o delta do Egito: através do território beja, ou pelo mar, até as proximidades de Aydhab, e dali a Cus, sobre o Nilo. Mais curto ainda, para os reinos núbios, era o itinerário até o porto de Suakin, de onde partiam as cáfilas na direção da confluência do Atbara com o Nilo.

Mantinhm contatos, portanto, ainda que poucos, o reino cristão da Etiópia e os seus vizinhos. Dentro do grande esquema de paz imposto pelos árabes, contra o qual a fraqueza de Axum nada podia.

Nas planícies tórridas junto ao mar Roxo, os nômades cameleiros haviam adotado o islão. Nos portos e nas águas, os árabes não admitiam competidor. Ao norte, os bejas cresciam em força. Só restava aos axumitas o expandir-se para o sul.

O deslocamento neste rumo do centro de gravidade do reino cristão já se fazia notar desde o século VII. (Consta, por exemplo, que El-Axam foi sepultado em Wiqro, cerca de 105km a sudeste de Axum.)<sup>5</sup> As migrações tomaram, porém, maior volume e ímpeto no século IX, quando famílias inteiras, acompanhadas de clientes e escravos — e também de soldados e sacerdotes, para garantir a posse das terras e promover a conversão do gentio —, se transferiram de Tigrê para Amara e o norte de Xoa, em busca de solos novos e mais férteis.

Os antigos habitantes desses territórios eram deles expulsos ou passavam à servidão. Muitos, dobrados pelas armas, tomavam o destino dos mercados de cativos. Outros acomodavam-se junto ou a pequena distância dos recém-vindos e eram por estes culturalmente assimilados.

A resistência dos nativos deve ter sido grande. Tanto que a ocupação das novas fronteiras está ligada, na tradição etíope, às campanhas militares do negachi Dignajã,<sup>d</sup> que se teriam estendido além do sul do Xoa. A ele também se atribui um amplo movimento de evangelização das terras conquistadas.

Dignajã pertence provavelmente à primeira metade do século IX. Da segunda, dataria a fundação da igreja de Debra Igziaber, no lago Hayq, imputada a um certo rei Delnaode ou Dilnaode.<sup>e</sup> E há uma tradição de que, por essa época, a capital do reino se transferira para perto do mesmo lago. Seria ela a Cabar ou Cubar, de que nos fala, no fim do século IX, o cronista árabe Al-Yakubi?<sup>6</sup> Corresponderiam a ela as ruínas de um povoado cristão, descobertas cinquenta quilômetros ao sul do lago Hayq?<sup>7</sup>

Muitos julgam que essa Cubar nunca existiu ou, se existiu, não foi cabeça do reino; que Cubar seria uma distorção de Gondar<sup>8</sup> ou um erro de caligrafia no manuscrito original (“Kubar” por “Ksum”, ou Axum).<sup>9</sup> Taddesse Tamrat<sup>10</sup> vota, no entanto, em favor da possibilidade de que a cidade de Axum tenha, nos séculos IX e X, ou mesmo antes, talvez já no século VII,<sup>11</sup> deixado de ser a capital do reino, cujo núcleo de força se deslocara consideravelmente para o sul. Teria sido, aliás, nos territórios agôs que o estado e a igreja se refugiaram durante os trezentos e tantos anos de decadência, ali preservando seus valores e ali continuando o constante processo de integração e assimilação de outros povos, fossem semitas, cuxitas ou nilo-saarianos.<sup>12</sup>

Essa decadência chegara ao fim, na passagem do século IX para o X. Pelo menos é o que se depreende do texto de Al-Yakubi. Escrevendo nas últimas décadas do século IX, ele diz gozar o país do negachi de alta reputação. Afirma que ali havia cidades importantes, onde os árabes iam habitualmente comerciar. E que o negachi tinha sob ele muitos outros reis,

que lhe pagavam tributo e lhe prestavam vassalagem.

É bem possível que uma vinculação cada vez maior do mar Vermelho aos eixos mercantis do golfo Pérsico tenha aumentado a demanda dos produtos abexins, ainda que fossem vendidos nos portos e levados mar afora por outros que não os axumitas, cuja importância como navegadores definitivamente decaíra. O crescimento do comércio teria devolvido, assim, a prosperidade a Axum e lhe dado forças para acelerar a dilatação de suas fronteiras.

Ao se expandirem os limites, cresciam as responsabilidades militares do negachi. Sua gente entrava cada vez mais em áreas hostis e distantes. E ali estabelecia colônias militares e agrícolas. E empreendia vigorosas campanhas de catequese. E preava os vizinhos, fossem agôs ou sidamas (os primitivos habitantes do planalto de Xoa). A resistência a esse esforço colonizador e à imposição de uma cultura estranha só tendia a aumentar.

Durante o patriarcado de Cosmas, em Alexandria (933-942), rebenta a guerra civil no reino cristão etíope. Dois príncipes disputam o trono do negachi, dividindo-se entre eles não só as tropas, mas também o clero. O abuná Petros, recentemente designado por Cosmas, favorece o irmão mais novo, que é vencido. Príncipe e bispo exilam-se, e este morre ausente da sé.

Cosmas considera o novo rei responsável pela morte de Petros. Tanto ele quanto seus sucessores se recusam a atender aos apelos do negus para que mandem um novo bispo à Etiópia. Sem ter, durante mais de meio século, quem lhe ordene padres, a igreja abissínia vê diminuir o zelo evangelizador de colonos e soldados. Deixa, além disso, de somar sua força à do negus.

Foi durante essa fase de desunião e desânimo que os sulistas se sentiram suficientemente fortes para dar resposta a Axum. A revolta teria sido acesa pela chefe dos banu al-hamwiyya, povo que não deixou na História senão o nome. Algumas tradições fazem da líder rebelde uma rainha falacha. Outras, uma filha de Delnaode ou neta de um outro negachi, chamada Mesobe-Uorque. Essa rainha ficou conhecida como Judite, Gudit (que significaria “Monstro”) e Esato (“Fogo” ou “Fúria”).<sup>13</sup> Ou, ainda, Tardae Gobaz.<sup>14</sup>

Para Conti-Rossini<sup>15</sup> a insurreição não foi falacha nem palaciana; teria eclodido entre os sidamas de Damote, território que fica imediatamente abaixo da curva do Nilo Azul. A luta durou entre 940 e 980, apresentando as características de um feroz movimento contra-aculturativo. As tropas da rainha (provavelmente pagãs, mas às quais podem ter-se somado agôs judaizantes)<sup>16</sup> destruíam mosteiros e igrejas e matavam em massa os cristãos. O próprio negachi teria perdido a vida, durante uma refrega.

A rainha de Damote não só conseguiu recuperar a independência de seu povo, mas levou a desolação a grande parte da Etiópia, reduzindo momentaneamente os domínios da cristandade a pouco mais que Tigrê, Lasta, Angote e o norte de Amara.

A tensão e o sentimento de abandono que experimentavam os axumitas transparecem na carta que o sucessor do negachi que causara o exílio do abuná Petros escreveu, pouco antes de 980, ao rei George da Macúria, pedindo-lhe a intercessão junto ao novo patriarca de Alexandria, para que este enviasse um bispo à Etiópia. Dessa feita, o patriarca Filateus atendeu ao rogo.

Com a chegada do abuná, levantou-se o ânimo dos axumitas. E lograram vencer os sidamas e outros rebeldes. Mas não reconquistaram de pronto os territórios sulistas. Ali permaneceram, por algum tempo, apenas algumas colônias militares que haviam resistido eficazmente à ofensiva e ao cerco dos sequazes da rainha Gudit.

A contração da esfera de influência axumita criou um vazio que favoreceu a entrada do islamismo no sul e no leste da Etiópia. A partir de Zeila, mercadores árabes e somalis cruzavam as amplas e quentes planícies entre o litoral do mar Vermelho e os planaltos etíopes, convertiam as tribos pastoras que nelas nomadizavam e estabeleciam entrepostos e vilarejos ao longo de toda a rota.

Uma crônica árabe<sup>17</sup> assegura que o sultanato de Xoa surgiu na última década do século IX. Ainda que possa não ter sido assim, já por aquela época os islamitas se haviam fixado na parte oriental do planalto de Xoa e no vale do rio Awash e ali exerciam fecunda catequese. Tanto eles quanto seus correligionários que viviam nos domínios cristãos formavam comunidades de crescente riqueza e prestígio e eram os fautores das relações comerciais entre o interior da Etiópia, de um lado, e o Iêmen e o resto do mundo muçulmano, de outro.

A expansão e a consolidação da presença maometana foram também facilitadas pela conquista fatímida do Egito, em 969. De sua nova capital no Cairo, o califa Al-Muizz e seus descendentes, aspirando ao domínio universal do Islão, deram guerra incessante a seus rivais de Bagdá. E fizeram reviver o mar Vermelho como rota alternativa à do golfo Pérsico.

Voltou a engrossar o comércio pelo estreito de Bab-el-Mandeb. O porto de Aydhab transforma-se no grande empório egípcio para as transações com o Oriente, e todo o mar Vermelho experimenta uma nova fase de euforia. Os fatímidas organizam uma esquadra de guerra para proteger os barcos mercantes de eventuais ataques abássidas e buscam tecer uma rede



de alianças nas costas da Arábia, da Eritreia e da Somália. Tendiam, como é natural, a favorecer o estabelecimento de feitorias e estados muçulmanos nas costas da África, mas não desdenhavam da cooperação e da amizade dos reis cristãos da Etiópia e da Núbia.

Tanto os fatímidas quanto os seus sucessores, os aiubidas, se esforçaram para assegurar a proteção dos moslins que viviam nas terras do negachi, para os quais reivindicavam as mesmas facilidades de culto de que gozavam os coptas no Egito. Dispunha teoricamente o califa do Cairo de excepcionais meios de pressão, uma vez que tinha sob seu poder o patriarca de Alexandria e a capacidade de influir na escolha de cada abuná a ser enviado para a Etiópia. Todavia, na prática, tudo o que conseguiam os soberanos fatímidas era evitar que os muçulmanos fossem perseguidos na Abissínia. Pois as promessas de que lhes seria permitido construir mesquitas e exercer publicamente os atos de fé esbarravam na intransigente oposição da nobreza, do clero e do povo etíopes.

Distantes ficavam as cortes do califa e do negachi, Alexandria e a sé do abuná. Este era egípcio e súdito do Cairo, mas, chegado à Etiópia, tinha de agir de acordo com o clero e as realidades locais, sob pena de perder o crédito e até mesmo o posto. Os compromissos que tivesse por acaso assumido com as autoridades cairotas, antes de sua escolha, cedo se revelavam de impossível execução.

Sucedeu, por exemplo, que, por volta de 1080, o vizir de Al-Mustansim se empenhou para que fosse nomeado abuná um certo Sauiros, com ele, ao que parece, comprometido a não obstar a propagação do islamismo. Ao chegar à Etiópia, Sauiros começou a favorecer a construção de mesquitas, alegando que se destinavam aos mercadores maometanos e que em nada prejudicavam os cristãos. Argumentava que a proibição de erguê-las poderia provocar represálias contra os coptas no Egito. Os abexins não concordaram com o raciocínio e cresceram em raiva contra o abuná. Este foi mandado prender pelo rei, e as mesquitas que permitira, destruídas.<sup>18</sup>

Devia ser um complicado ofício o do abuná. Chegava a um país de costumes desconhecidos, cujos vários idiomas ignorava e só com o tempo iria domar. Tinha de ter presente que os seus, no Egito, estavam sob o jugo do sultão e que tudo que fizesse podia ter consequências sobre eles. Era pastor de um novo rebanho, mas não podia esquecer o aprisco do qual saíra. Tendia, por isso, a ser um harmonizador. A procurar conter os entusiasmos anti-islamitas dos abexins. A favorecer o entendimento e a cooperação. O seu limite de atividade pacificadora era, entretanto, ditado pela intensidade do fervor abexim e pelas circunstâncias políticas de cada



momento. Habitava a Etiópia e nela exercia o ministério.

Não deixava, entretanto, de ser tranquilizador para os moslins da Etiópia o saberem que podiam, em tempos de aflição, contar com o apoio do Cairo, da mesma forma que os coptas egípcios tiravam consolo das fanfarrônicas do negachi, quando este ameaçava, caso os cristãos fossem incomodados, destruir Meca ou desviar o curso do Nilo.

A sensação de que tinham arrimo externo nos companheiros de fé devia ser especialmente reconfortante para os maometanos, naquelas ocasiões em que a Etiópia cristã se fechava em si mesma e, sentindo-se ameaçada, buscava, intolerante, a coesão religiosa.

Assim sucedeu durante e após a guerra generalizada dos meados do século X. Dela saiu abalado o poder político do negachi, talvez exercendo apenas uma soberania simbólica sobre numerosos pequenos principados, cujos destinos reais não governava. Reduzira-se a área do estado cristão e de sua zona de influência. Perdera ele aliados e vassalos. E ao seu redor, vira fortalecerem-se os pagãos e se multiplicarem os muçulmanos.

Para vencer o assédio e o isolamento, os abexins apegaram-se ao passado e ao que os distinguia inteiramente dos vizinhos: o cristianismo. A Igreja etíope passou a encarnar a própria nação.

Foi nessa época, como acentua Taddesse Tamrat,<sup>19</sup> que os cristãos abissínios se autoidentificaram com o povo escolhido do Velho Testamento. Tinham-se pela segunda gente de Israel, que, ante Deus, substituíra a primeira, por haver esta rejeitado o Messias.

Começaram, então, a recolher nos antigos textos bíblicos os exemplos que sistematicamente imitavam, na organização e aparência do estado, nas formas do culto, nos modos de vida sociais e caseiros. E a estabelecer linhas diretas de descendência e herança entre o povo judeu dos Livros Sagrados e a nação etíope, pretensa depositária da Arca da Aliança.<sup>20</sup>

Esta — conforme as lendas que receberiam mais tarde roupagem histórica no Kebra Negast, ou Glória dos reis — teria sido roubada e trazida da Palestina para a Etiópia pelos companheiros de Menelique, o filho de Salomão e da rainha de Sabá, reclamado como ancestral pelos reis da Abissínia. Havia famílias, preponderantemente formadas por padres monofisistas, que reivindicavam descender de vários sumos sacerdotes de Israel, assim como alguns povos abexins se confundiam com as 12 tribos bíblicas. No monte Sião, em Jerusalém, guardara-se a Arca da Aliança. Sião chamar-se-ia, a partir do século XIV, o reino cristão da Etiópia.

O convívio com o Velho Testamento e a fidelidade ao seu texto vinha, porém, de mais longe.<sup>21</sup> E imprimiam feições peculiares ao cristianismo

etíope, o qual, ainda que recebesse seus bispos do patriarca alexandrino, mantinha tradições próprias, em matéria de doutrina e liturgia, que o diferenciavam da Igreja copta. Os abexins consideravam, por exemplo, imprescindível a circuncisão. Favoreciam a poligamia, apoiados nos relatos bíblicos. Seguiam rigorosas prescrições de dieta e de limpeza ritual, semelhantes às de uso entre os judeus.

A convicção de que eram o novo povo escolhido fez a fortaleza dos etíopes. Não demorou muito para que voltassem a ser importantes supridores do comércio a distância, cujas linhas haviam regressado ao mar Vermelho, graças ao deslocamento do centro de poder árabe para o Cairo.

Disso também se beneficiaram os muçulmanos, que, após se espriarem pelas planícies a leste das terras altas da Abissínia, desde a Eritreia até a grande curva do rio Awash, começaram a formar os primeiros principados de mercadores, de todo independentes dos régulos locais, na parte oriental do planalto de Xoa.

Os progressos islamitas coincidiram com um novo período de expansão e conquista dos abexins. Em 1128, já lindavam estes com os muçulmanos na orla oriental de Xoa. E invadiram “a terra de Wargih”, mas foram dali expulsos, como diz a primeira notícia, que se conhece, de choques armados entre cristãos e adeptos de Maomé, no sudeste da Etiópia.

Novamente poderoso, chefe de um estado a que voltara a riqueza, o negachi retirava o grosso de suas forças das regiões circunvizinhas, sobretudo dos difíceis planaltos de Lasta e Wag, entre os rios Selleri e Tacazé. Ali viviam os agôs, grupos desde havia muito cristianizados, mas que conservavam o idioma cuxita e provavelmente o essencial de sua antiga cultura.

O avanço para o sul do reino etíope trouxe os agôs para o centro dos acontecimentos políticos. Passaram a servir diretamente ao negachi, como soldados ou cortesãos, e a se casar nas famílias nobres de ascendência axumita. Ao longo do tempo, o poder de seus chefes não cessou de crescer.

Pouco antes de 1150, um general agô, Mera, Merara ou Morara, de Bugna, em Lasta, levantou-se contra o sogro, o último rei axumita, e o matou. Assim narra uma tradição<sup>22</sup> o acesso ao trono de uma nova dinastia, a dos Zaguês. Outras negam qualquer vínculo familiar entre Morara e os antigos soberanos: teria havido simples usurpação do poder por gente de outro sangue. A versão recolhida pelo padre Pero Pais,<sup>23</sup> no fim do século XVI ou início do XVII, conta-nos que, ao falecer o negachi Delnaode, também de nome Armá, deixou como aio do filho pequenino e como regente um senhor muito poderoso, de nome Zaguê. Morto o menino,

continuou o tutor a governar como dantes, mas sem querer fazer-se rei. Teria sido seu filho, quando ele se finou, quem, da posição de poder que já detinha, se apoderou do trono.

Há um outro possível enredo.<sup>24</sup> Uma das inscrições num trono de pedra em Axum refere-se ao conflito entre o hadani Daniel e o rei axumita. Aquele tinha este por vassalo — e já recebera esta suserania na herança do pai. A tentativa axumita de reconquistar a independência era considerada, na inscrição, como ato de rebeldia. Pode depreender-se daí que em Axum continuava a haver um negus, mas que tinha deixado de ser o centro do estado etíope. Este possuía outra capital e seu chefe usava o título de hadani, hati, hatsani ou hade. Como o usariam os negachis zaguês.

Hadani quer dizer “protetor”, “alimentador”. Provém da raiz “hdn” — “dar de comer”, “alimentar”, “abraçar”. Kobishchanov<sup>25</sup> sugere que o título correspondesse inicialmente a um nobre que seria encarregado — já que o rei não poderia, por motivos rituais, tocar os alimentos com suas mãos — de dar de comer ao soberano. Com o tempo, esse titular cresceu em importância e em poder até tornar-se superior ao negachi. A explicação é engenhosa e sedutora, mas não seriam “protetor”, “alimentador”, “provedor” adjetivos que normalmente se dariam a um rei?

Se com o hadani Daniel ou seu pai começou a dinastia Zaguê, esta teria assumido o poder desde o fim do século IX — ou mesmo muito antes, já na primeira metade do século VII.<sup>26</sup> Sua permanência no trono não teria sido de apenas uns 150 anos, como queria Conti-Rossini, mas de mais de trezentos. Os dois períodos de duração figuram, aliás, nas tradições etíopes. Pero Pais<sup>27</sup> adverte que os etíopes “dizem q faltão muitos e q isto trahe a verdadeira conta”, que seria de 340 anos.

Quem sabe se o episódio em que se juntam os nomes de Delnaode e Morara não marcaria apenas o acesso dos Zaguês, que já tinham desde muito o controle do verdadeiro centro de poder da Etiópia, ao trono tradicional, enfraquecido e vassalo de Axum?

De qualquer forma, não há indícios de que a substituição da estirpe de Axum pela dinastia Zaguê tenha provocado grande comoção no país. Houve certamente resistência. Uma resistência talvez conduzida, no momento em que Morara assumiu o poder, pelo abuná<sup>28</sup> e pelo clero. Mas a luta armada não deve ter sido maior do que a costumeira, em cada episódio de sucessão real, entre príncipes rivais. Os agôs já deteriam o prático controle do estado, quando lhe ocuparam o trono.

A mudança de dinastia gerou, contudo, inevitáveis ressentimentos. E estes só aumentaram à medida que a nobreza semita foi sendo apartada

dos cargos e das honras do império em favor dos agôs, da gente de Lasta, dos homens de Bugna.

Também na Igreja se sentiam as consequências da política de engrandecimento dos cuxitas às custas dos semitas. O clero agô conquistava as melhores posições da hierarquia, enquanto que os mosteiros mais antigos eram negligenciados pelos Zaguês, que cobriam de donativos e favores centros monásticos outrora muito menos importantes, como Debra Líbanos de Shimezana. Este mosteiro, controlado por sacerdotes de confiança da nova linhagem, transformou-se num quase incontrastável centro de poder eclesiástico no sul da Eritreia.

As mágoas e as queixas de parte da clerezia não chegam a ensombrear a profunda e obstinada devoção dos Zaguês. Todos estes reis dos reis — Morara, Tentaudim,<sup>f</sup> Iemereana-Cristos,<sup>g</sup> Harbé, Lalibela, Neacueto-Leabe<sup>h</sup> e Ietbareque<sup>i</sup> — dedicaram-se zelosamente a expandir a fé e a reconstruir em terras abissínias a glória de Jerusalém.

Iemereana-Cristos foi ele próprio sacerdote. Ordenara-se antes de subir ao trono e, rei, continuou a rezar a sua missa. Dele se sabe que mandou no final do período fatímida do Egito e no início do domínio dos aiubidas. E que deve ter sido o primeiro dos Zaguês a devotar-se com afincos à construção de igrejas talhadas na pedra. A ele atribui-se a que tem o seu nome, nas proximidades de Adefa — a nova capital, em pleno Bugna.

Perto de Adefa, seu primo, o rei Lalibela, mandou escavar na pedra um dos mais extraordinários conjuntos de templos que se conhece. Tão extraordinário que o padre Francisco Álvares, ao gastar algumas páginas de sua Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias<sup>29</sup> a descrevê-lo, temeu que se tomassem suas palavras por patranhas, que não se desse fé ao que por duas vezes calma e detidamente vira.

Lalibela — diz-nos o sacerdote português — quer dizer “milagre”. Porque, desde o berço, recebeu os sinais de escolhido. Ao nascer, as abelhas cobriram o seu corpo “e o alimpavam sem dano nenhum”. E a tradição nos conta que foi, antes de sua investidura como rei, levado pelo ar até Jerusalém, onde Jesus lhe apareceu, mostrou-lhe os lugares santos e as igrejas que ali se erguiam, instando-lhe que as reproduzisse na Etiópia.<sup>30</sup>

As igrejas são 11. No local que tomou o nome do rei, mas dantes se chamava Roha. Devem datar do início do século XIII, pois se tem como certo que pelo menos entre 1205 e 1225 Lalibela era o negachi da Abissínia.

Um rio — chamado Jordão — corre entre duas colinas. Numa delas há seis templos, entre os quais o do Gólgota, onde numa capela se reproduz o

Santo Sepulcro. No outeiro defronte, ficam quatro outras igrejas. E a undécima está separada das demais.

Dizem os antigos textos etíopes que a construção durou 24 anos. E afirma a lenda que nela intervieram anjos, a trabalhar à noite. O certo é que representam a culminação de um longo itinerário arquitetônico, que vem das construções subterrâneas de Axum e passa pelas inacessíveis igrejas, recortadas na rocha, do Tigrê.

Em Lalibela, os templos não surgiram com o acréscimo e a junção de materiais. Mas cortando-se, cavando-se, desbastando-se a pedra viva, para nela esculpir a igreja inteira, com abóbadas, naves e abside, pilares, arcos, janelas, degraus, cornijas e frisos. Os que os fizeram não erguiam volumes sólidos, como os demais arquitetos; criavam espaços vazios. Com todos os ingredientes das basílicas mediterrânicas e de outros santuários cristãos.

Eis a igreja de São Jorge. Vista do alto, é uma grande cruz grega a superfície plana do telhado, sobre a qual se desenharam, uma dentro da outra, duas cruzes em relevo. Esse bloco de pedra cruciforme mergulha num amplo vão quadrado que se escavou na rocha. Lá embaixo, em nível muitos metros inferior ao solo da colina, está o chão da igreja. Ela é, portanto, subterrânea, mas se destaca, na espaçosa cavidade, como um edifício completo, com as 12 paredes exigidas por sua planta em cruz, do resto da rocha que, a certa distância, o enquadra.

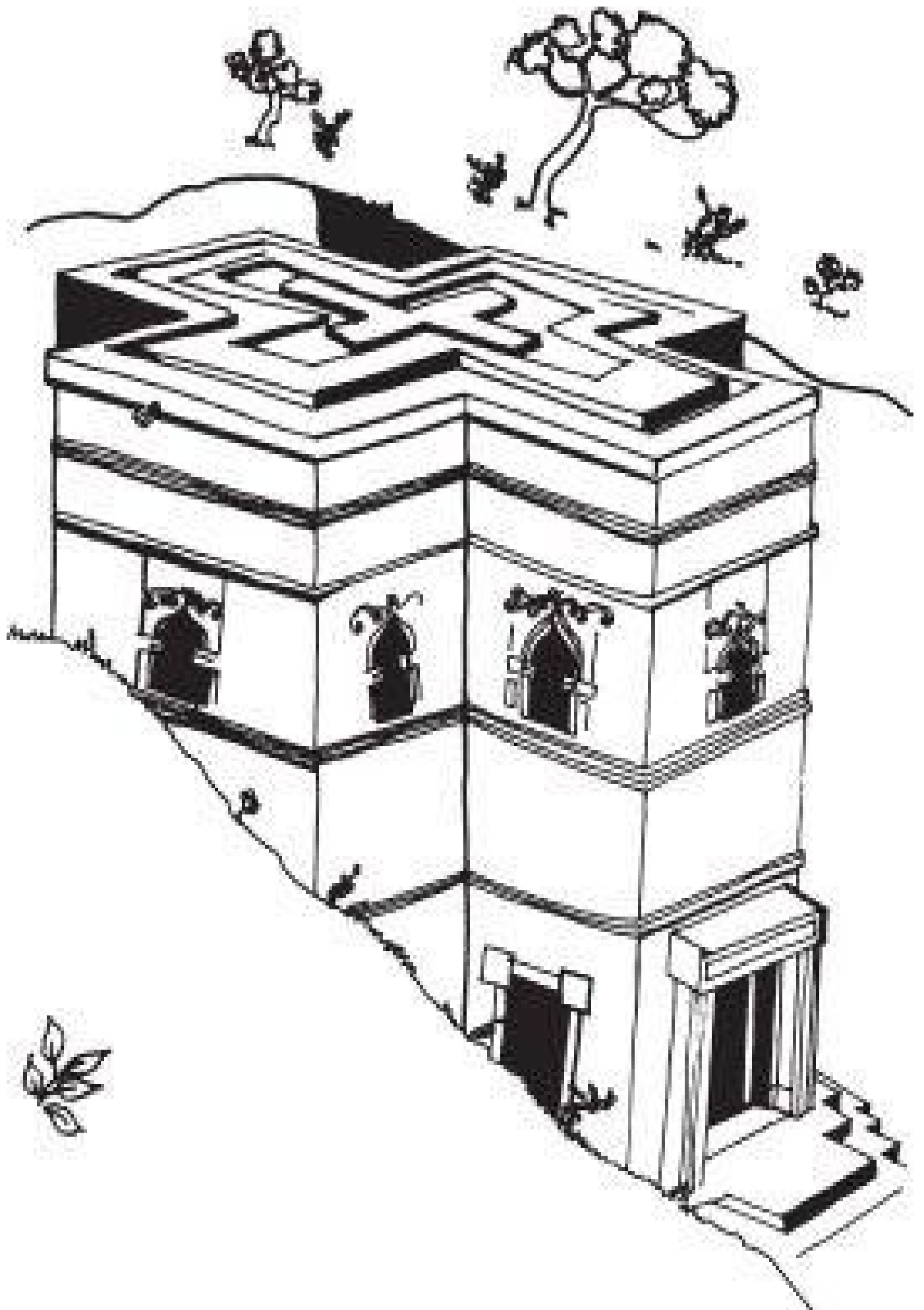
É difícil ver de longe o templo. Pois a sua parte mais alta quase coincide com a superfície real do terreno onde o cortaram. De perto, é como uma larga torre que, afundada, fosse erguer-se na savana circundante.

Em São Jorge, predominam os traços retos e os ângulos: das imitações de traves salientes que cortam, para ornamentá-las, no sentido horizontal, as fachadas; da porta de entrada, que ressalta da parede; das falsas janelas da parte inferior; do soco em degraus de que se eleva a igreja, esculpida num só bloco de pedra. Na sobriedade do conjunto há elementos de graça e voo: as janelas superiores, ogivais, cujas molduras delicadas vão terminar, ao alto, num desatar de volutas e numa cruz.

Há fachadas de igrejas mais elaboradas. Percorridas por sequências de arcos. Interrompidas por aberturas em forma de fechadura, de cruz grega ou de suástica. Mas são todas simples, quando comparadas aos interiores, com colunas, arcos e abóbadas cobertas de cruces, laços, palmas, rosetas, estrelas de David, círculos entrelaçados, volutas, ziguezagues, espinhas de peixe, motivos florais, tudo lavrado na pedra e pintado por cima. E nas paredes — e são notáveis as das igrejas de Santa Maria e São Mercúrio — espalham-se as imagens de santos e anjos e as cenas bíblicas, expressas

num dialeto de Bizâncio, em tudo semelhante ao que se deu o nome, no Ocidente europeu, de românico. A precisão e a nitidez do contorno das figuras, o dramatismo hierático de algumas delas e a ingenuidade anedótica de outras aproximam-nas da pintura catalã dos séculos XII e XIII. Foi, aliás, por essa época que se começaram também a pintar, e de forma semelhante, as igrejas escavadas na rocha, no Tigrê. Algumas das pinturas em pilastras e arcos desses últimos templos — note-se de passagem — quase poderiam ser intercambiadas pelas do Panteão Real de Santo Isidoro, em León.





Os santuários de Lalibela dão prova do intenso fervor religioso da Etiópia sob os Zaguês. Era essa confiante fé que fazia com que cada abissínio aspirasse a rezar na própria Terra Santa. O volume de peregrinos que a demandavam aumentou sobretudo depois que Saladino, em 1189, expulsou os cruzados de Jerusalém e entregou aos etíopes a igreja da Verdadeira Cruz.

Lá iam eles, Egito acima, em grupos de milhares de pessoas, a cantar, a rufar tambores e a acenar bandeiras. Bem menor era o número dos que regressavam: os que conseguiam escapar das doenças, das tribos inimigas, dos bandidos e dos mercadores de escravos.

Os Zaguês foram possivelmente arcaizantes. Devotos dos costumes antigos, colhiam seus exemplos no passado e buscaram restaurar, em Adefa, a grandeza de Axum. Na época deles, não floresceram apenas a arquitetura e a pintura, mas também a escultura e a iluminação de livros. Iniciou-se igualmente um forte movimento de criação literária, cujo auge marcará os séculos XIV e XV.

Seus exércitos eram numerosos. Em 1209, Lalibela contava com sessenta mil soldados a cavalo, aos quais se devem somar os criados e ajudantes que, a pé, os seguiam.<sup>31</sup>

Com suas tropas, provavelmente enquadradas por contingentes agôs e chefiadas por homens bons de Lasta, os Zaguês continuaram, com novo ímpeto, a expansão para o sul, pelo Xoa, pelo Gojam, pelo Damote. Ao mesmo tempo, delas se serviam para reprimir qualquer tentativa de rebelião por parte dos insatisfeitos semitas, e para garantir o acesso às vias caravaneiras entre o sul da Etiópia e o porto de Zeila, pelas quais, desde a metade do século XIII, passaram a se escoar as exportações abissínicas, com os consequentes declínio e desuso das rotas de Dahlak.

Muitas vezes, essas tropas estavam empenhadas nas longas guerras civis que acompanhavam invariavelmente a sucessão dos reis zaguês. Como todos os príncipes tinham igual direito ao trono, irmãos, filhos e sobrinhos, organizados em partidos, disputavam pelas armas o poder, tão logo falecia o rei, ou mesmo, frequentemente, com este ainda em vida.

Morara passara o mando a seu filho Tentaudim. Mas um sobrinho deste, Iemereana-Cristos, lhe sucedeu. Um primo de Iemereana, filho do irmão mais jovem de Tentaudim, seguiu-se no trono, Harbé. Seu direito foi contestado por um irmão, Lalibela, que, após muitos anos de exílio e

clandestinidade, o venceu, o humilhou e o substituiu como negachi. O sucessor de Lalibela será um filho de Harbé, Neacueto-Leabe. Por pouco tempo, porém, pois foi deslocado do poder pelo primo Ietbaraque, filho de Lalibela.

As lutas sucessórias não só dividiam e desgastavam as forças zaguês, mas também permitiam que seus adversários das nobrezas tigrina e amárica, aliando-se a um ou outro partido, procurassem delas tirar vantagens políticas e econômicas. E também militares, como o controle de certas áreas de grande importância estratégica.

Participantes das guerras civis e com contingentes armados próprios, os inimigos dos Zaguês só esperavam a ocasião oportuna para se impor sobre um adversário enfraquecido. O momento surgiu mal findara o conflito entre Neacueto-Leabe e Ietbaraque.

Durante todo o período da dinastia dos agôs, os semitas não haviam deixado de conspirar contra ela. Opuñham-lhe, sempre que possível, resistência. As grandes famílias de Tigrê e de Amara, aliadas aos monastérios tradicionais, como os de Axum e Debra Damo, alimentavam a luta clandestina contra os usurpadores zaguês, contra os neguses ilegítimos, que não eram “israelitas”, que não descendiam do rei Salomão e de Magda, a rainha de Sabá.

Sintomaticamente, diz-se que o primeiro texto que dava forma escrita a essa tradição começou a ser conhecido na Etiópia, em língua árabe, em 1225. No tempo de Lalibela, portanto. Mas não se consentiu, então, que fosse vertido para o gueze ou outro idioma etíope, por considerar-se o Kebra Negast contrário à linhagem no poder.<sup>32</sup> E como tal os adversários dos Zaguês o utilizaram.

A pregação contra a dinastia reinante fazia-se de forma encoberta ou dissimulada no Tigrê. Mas assumia possivelmente feição mais franca entre os amáricos, em especial os que viviam no norte do planalto de Xoa, sobre os quais era menor a vigilância dos agôs.

Os amáricos tinham-se transformado nos pioneiros da colonização do sul. A eles estava confiada a proteção da fronteira — uma fronteira, de resto, móvel e imprecisa — contra as possíveis investidas dos novos centros de poder muçulmano que surgiam e se consolidavam, como Xoa e Ifate, a sudeste da Etiópia cristã, e que também aspiravam a expandir-se pelos territórios dos pagãos.

Nas zonas de contatos entre os três grupos religiosos podia haver conflitos. A regra, todavia, parece ter sido, por muito tempo, a cooperação. Pelos domínios amáricos passavam os caminhos que ligavam Adefa às rotas

caravaneiras islamicas e ao porto de Zeila. E os interesses dos chefes amáricos tendiam a coincidir com os dos maometanos, formando-se até mesmo alianças militares entre eles. Iecuno-Amelaque,<sup>i</sup> que derrocou os Zaguês, tinha na sua cavalaria muitos muçulmanos, que deviam gozar de sua confiança e de sua proximidade, a julgar-se por uma pintura em que ele aparece sentado no trono e cercado por moslins e por escravos.<sup>33</sup>

O comércio enriqueceu os grandes senhores amáricos. Aumentou-lhes o poder político. Fortificou-os militarmente. Eles podiam armar e montar a cavalo grande número de soldados, muitos trazidos dos reservatórios de cativos que eram as tribos sidamas, mais a sudoeste.

Quando se desatou a luta pela sucessão entre o sobrinho e o filho de Lalibela, vários chefes amáricos tomaram o partido de Neacueto-Leabe. Entre eles, um certo Iecuno-Amelaque, o qual, vitorioso Ietbaraque, foi por este aprisionado. Logrou, porém, escapar da masmorra e acender a revolta entre os amáricos e as comunidades cristãs de Xoa.

Iecuno-Amelaque seria, segundo diz a tradição, um descendente do último rei de Axum, destronado por Morara. É possível que tenha, desde o início da revolta, esgrimido sua linhagem salomônica, para contrapô-la à apregoada ilegitimidade zaguê. Não é de excluir-se, entretanto, que esta sua condição só haja sido posta em relevo quando já consolidara o poder sobre um reino próprio, que compreendia Amara e o norte de Xoa.

Ali, a antiga monarquia salomônica foi pretensamente restaurada. E dali, sob as bênçãos do clero, saíam as tropas para dar combate ao Zaguê usurpador. Delas deviam fazer parte renitentes sequazes de Neacueto-Leabe e a elas se somariam, à medida que avançavam, muitos dos descontentes com a preponderância agô.

A guerra deve ter sido longa. E prosseguiu mesmo depois que Ietbaraque, em 1268, foi morto em combate. Pois as tropas zaguês se retiraram de Lasta para o Tigrê e montaram forte resistência em torno de um novo rei, Dilanda. Dois anos depois, porém, Iecuno-Amelaque dominava a situação em toda a Etiópia. De seus adversários restavam apenas grupos de guerrilheiros e alguns chefes militares recalcitrantes, em baluartes nas montanhas.

Muitas tribos de Lasta, fiéis aos Zaguês, foram dispersas ou transferidas para regiões distantes. Outras deslocaram-se para o extremo norte, fugindo ao vencedor. A maioria foi reduzida à servidão, após ver assoladas as suas terras e confiscados seus rebanhos e bens.

Iecuno-Amelaque apressou-se em apelar das posições de mando e prestígio os homens de Bugna e todos aqueles que, em Lasta, no Tigrê ou

em outras partes do reino, haviam dado apoio aos Zaguês. Substituiu-os por membros das antigas nobrezas locais ou por chefes militares que se haviam distinguido durante a luta. Alguns deles cedo ampliariam suas áreas de poder, como o governador de Interta, Ingida-Igzi, cuja liderança se estendeu por todo o Tigrê.

Para atar fidelidades, o rei dos reis dispunha de um recurso muito efetivo: a distribuição de feudos.<sup>34</sup> Aos monastérios, ao clero, aos comandantes militares, aos funcionários e aos cortesãos entregava grandes tratos de terras e os homens que neles viviam e trabalhavam. Os senhores dessas terras não tinham delas a propriedade, pois ao negachi pertencia todo o território do reino. Delas retiravam, entretanto, sob forma de tributos em espécie ou de serviços pessoais, tudo aquilo de que necessitavam.

Os camponeses estavam ligados ao feudo, ou gult. Deviam obediência e trabalho ao senhor, a quem entregavam parte da colheita, e tecido feito em casa, e mel, e sal, e cabeças de gado. Tinham, quando chamados, de incorporar-se às tropas com que cada nobre ia engrossar os exércitos do rei.

O detentor do gult representava o negachi e, em nome deste, exercia quase todas as funções de poder. Era, dentro do feudo, senhor absoluto. Após sua morte, porém, as terras e os servos que recebera voltavam ao trono. Pelo menos, de início. Pois, mais tarde, consolidada a nova dinastia, cristalizaram-se as classes dirigentes e os gults se fizeram hereditários.

As doações de terras aos mosteiros tendiam na prática a ser permanentes — e, na Etiópia, a Igreja dispôs sempre de enormes extensões de terreno, trabalhadas pelos próprios monges e por incontável número de servos. Além disso, na época de Iecuno-Amelaque, conviviam com o sistema do gult um outro tipo de posse da terra, familiar, que passava de pai para filho. Chamava-se rist esse feudo, só existente nas áreas mais antigas do reino, e fora, em seu começo, provavelmente do mesmo tipo do gult.

Formara-se, portanto — e nisto, afirma Jack Goody,<sup>35</sup> a Etiópia foi uma exceção em toda a África —, uma estrutura social de tipo semelhante ao feudalismo europeu. Um campesinato amarrado à terra sustentava a Igreja secular e monástica e uma nobreza que exercia as funções civis e militares e era também uma classe ociosa, no sentido que a esta expressão dá Thorstein Veblen.

A ascensão de Iecuno-Amelaque não representou apenas a mudança dos donos do poder. Causou um corte cultural na longa tradição de Axum, que os cuxitas da linhagem Zaguê se haviam esforçado em preservar e

prosseguir, com a maior fidelidade possível. Os restauradores da dinastia salomônica, certos de que possuíam a legitimidade do sangue, não tinham, talvez por isto mesmo, a preocupação de resguardar as formas artísticas e a cultura axumita. Mantiveram os rituais do estado, mas os impregnaram de gestos trazidos de Amara. E de Amara seriam os costumes da corte.

Esta não tinha mais lugar fixo. Axum e Adefa — cidades de sólidas casas de pedra — foram substituídas por uma capital itinerante, um campo de tendas ordenado em círculos concêntricos. Sua disposição era sempre a mesma,<sup>36</sup> onde quer que estivesse, para onde a levassem as necessidades de abastecimento ou defesa.

Procurava-se, para assentá-la, uma campina ampla, em que coubessem todas as tendas<sup>37</sup> e onde houvesse “agoa bastante pero o exercito e erua pera as mullas e cavallos e jumentos de carga”.<sup>38</sup> Na parte mais alta do prado, plantava-se a tenda do rei, que era o centro da capital, e junto a ela se erguiam as de seus pajens íntimos. Ao redor da tenda real, havia uma cerca de cortinas, com 13 portas, guardadas por soldados de absoluta confiança. Só se podia chegar ao recinto com a aquiescência do negachi e entrando-se pela porta própria, pois cada um dos 13 ingressos se destinava a determinados membros da corte.

Esta era, portanto, muito estratificada. E traía suas origens tribais, ao estar dividida rigorosamente em metades.

A porta principal era a do soberano. À sua direita, seguindo a circunferência, ficavam seis entradas, e à esquerda, as demais. Igual arranjo tinham os acessos de uma cerca muito maior, e fortificada, que envolvia, concêntrica, o círculo da tenda real. Em suas 13 portas, dispunham-se 13 mil soldados.

No amplo espaço entre os dois aros, achavam-se as tendas do tesouro real e as habitações da mãe e das esposas do rei, bem como os alojamentos dos que as guardavam e serviam.

A tenda da rainha-mãe armava-se na posição oposta à da porta principal. E desta para aquela, passando pela morada do soberano, traçava-se a reta que dividia o anel em duas partes. Numa das metades ficava a rainha da esquerda. Na outra, a da direita e, quando esta havia, uma terceira mulher, a esposa mais jovem da direita.

Do mesmo lado, erguiam-se também as tendas do abuná e do acabéseat, o cabeata ou abade do monastério de Debra Hayq. Em cada uma das metades morava um dos dois principais chefes militares do reino. E nelas havia várias igrejas, também em tendas, igrejas cujas pedras de altar acompanhavam o rei em seus deslocamentos.



A divisão em direita e esquerda prolongava-se fora do círculo fortificado. Em posições semelhantes às daqueles a que deviam vassalagem ou obediência, dispunham-se, no espaço aberto, clérigos, cortesãos, tropas, servidores e escravos. De cada lado, havia uma corte de justiça e uma prisão. No meio, erguia-se a igreja da Justiça, em cuja frente se punha a jaula com os quatro leões que, atados a fortes cadeias, viajavam com o rei dos reis.<sup>39</sup>

Com os grandes do reino vivendo em tendas, era natural que a arquitetura etíope sofresse retrocesso. Ainda se construíram umas poucas igrejas de pedra — o próprio Iecuno-Amelaque teria mandado escavar na rocha o Templo de Genete Mariam, nas proximidades de Lalibela —, mas os prédios de plantas redondas, característicos dos amáricos, rapidamente suplantaram as edificações retangulares. Os mosteiros, em vez de serem, como outrora, erguidos ou talhados à beira dos penhascos, organizaram-se em conjuntos de casas de forma cilíndrica, de pedra e barro, com cobertura de palha.

O empobrecimento arquitetônico contrasta com o grande impulso e a renovada expansão que experimentou o monasticismo na Etiópia, a partir da segunda metade do século XIII. Este renascer do espírito de São Pacômio começara ainda sob os Zaguês e pode ser datado da fundação, cerca de 1248, do mosteiro do lago Hayq por Jesus Moa e um grupo de discípulos.

Debra Hayq e seu santo abade logo começaram a atrair noviços das famílias cristãs de Amara e do norte de Xoa. E muitos daqueles que se confirmaram na vocação religiosa dali saíram para formar suas próprias comunidades monásticas, em áreas que eram apenas superficialmente cristianizadas ou de todo pagãs.

O grande continuador de Jesus Moa foi Tacla Haimanote,<sup>k</sup> ou “Planta da Fé”, a quem depois santificaram.<sup>40</sup> Nasceu por volta de 1215, em Silalish, no atual distrito de Bulga, em Xoa. Desde cedo, pertencendo a uma família de sacerdotes, foi encaminhado para a carreira clerical. Juntou-se, quando já tinha mais de trinta anos de idade, a Debra Hayq e ali deve ter solidificado seus conhecimentos da doutrina cristã, da história da Igreja etíope e das regras e tradições monásticas. Após nove anos no lago Hayq, partiu para o Tigrê, instalando-se no antiquíssimo mosteiro de Debra Damo, onde se formara o próprio Jesus Moa.

Nesse lugar e por essa época, aproximaram-se dele os primeiros discípulos. Com alguns, voltou a Debra Hayq e ao convívio de Jesus Moa, que o teria induzido a regressar à terra natal, a pregar a fé.

Tacla Haimanote chegou a Xoa vestido de saber e santidade. Seus

conterrâneos devem tê-lo ouvido com atenção, respeito e entusiasmo. E a seu grupo — que com ele andava de uma cidade para outra — logo se somaram novos seguidores.

As comunidades cristãs de Xoa tinham de sua religião apenas as noções essenciais. Como o resto da Etiópia, eram servidas por um clero secular mal preparado e ordenado aos magotes — a ser verdadeiro o que conta o padre Francisco Álvares<sup>41</sup> —, um clero que pouco mais sabia do que cumprir sofrivelmente os ritos litúrgicos e ler ou recitar algumas passagens da Bíblia. O ofício de padre transmitia-se de pai a filho e era remunerado pelo poder público.

No sul do país, não havia, como elemento corretor, a presença dos mosteiros. Os monges eram muito mais instruídos do que o clero secular e, celibatários, dedicavam todas as horas da vida à prece, à meditação e à caridade. Gozavam, além disso, de ampla independência em relação ao estado, pois se mantinham com o trabalho próprio e com os produtos de suas terras.

A indigência religiosa de Xoa deve ter inquietado e confrangido Tacla Haimanote. E também o estimulou a fundar, por volta de 1284, o que viria ser o famoso mosteiro de Debra Asbo. Ele e os 15 discípulos de que fala a tradição instalaram a nova comunidade numa pequena caverna, escondida numa fraga, nas montanhas a nordeste de Silalish.

Os começos de Debra Asbo — que, mais tarde, passaria a chamar-se Debra Líbanos — foram semelhantes aos de outros cenóbios que então e depois se criaram. Um grupo de monges, desejoso de espalhar a fé pela oração e pelo exemplo, instalava-se num lugar inóspito ou de difícil acesso, não muito longe de agrupamentos cristãos. A estes e aos pagãos procurava atrair pelo ascetismo e a santidade. No início, os monges viviam dos frutos e raízes selvagens. Depois, à medida que a comunidade crescia, dos roçados que se iam multiplicando ao redor do convento.

Muitas dessas comunidades não chegaram a prosperar, destruídas pela hostilidade dos pagãos. Outras cedo ganharam fama, a elas acorrendo pobres e aflitos, em busca de crença, consolo e ajuda. Ou do milagre.

Um forte vínculo formava-se entre o mosteiro e as populações circunvizinhas. Naquele, crescia o número de noviços. Nestas, consolidava-se a fé. Pela catequese ou pela imitação, os grupos pagãos mais próximos acabavam por se converter ao cristianismo.

O renovado entusiasmo pela vida monástica, numa região de zelosos recém-convertidos, permitiu que, ainda durante a vida de Tacla Haimanote, muitos de seus seguidores deixassem Debra Asbo, para ir fundar, em outras

partes, novos mosteiros. Estas novas comunidades não se desligavam de todo da casa-mãe, a cujo espírito e doutrina permaneciam fiéis.

Ao morrer Tacla Haimanote, em 1313, o planalto de Xoa estava virtualmente conquistado pelo cristianismo. Em sua orla e em suas encostas orientais, bem como nas amplas áreas que se estendiam até o mar Vermelho e o golfo de Aden, havia-se imposto, contudo, o islamismo.

Ali surgira uma série de estados maometanos. E estes eram: o sultanato mazumita de Xoa; e acima dele, o de Ifate; e mais para leste, vários principados na região de Harar; e no divisor de águas entre o alto Awash e o alto Shebele, Dauaro; e para oeste, Xarca; e ao sul do Shebele, Bali. Além de Xarca e Dauaro, ficava Hadia — famoso centro exportador de escravos eunucos —, onde o islão começava a influir. No sudoeste do planalto de Xoa, o poder pertencia ao rei pagão de Damote.

O Damote pagão era o mais antigo desses estados. Depois dele vinha o chamado sultanato de Xoa,<sup>42</sup> governado, conforme a tradição, desde o fim do século IX por uma dinastia que se tinha por originária de Meca, chamada Mazumita. Se essa linhagem fora alguma vez mais do que a prima inter pares numa confederação de pequenos principados islamitas, ela perdera, durante o período zaguê, o controle da unidade do estado, que se desmembrara em vários centros de poder rivais, a permanentemente se guerrearem pelo domínio do comércio. Disso aproveitou-se Ifate — que ficava num sítio elevado, em terras férteis que recebiam chuvas todas as noites e nas quais os habitantes plantavam cana-de-açúcar e banana — para, sob a liderança de Omar Ualasma,<sup>1</sup> que reivindicava descender da família de Maomé, expandir sua influência e seu poder sobre a rota de cáfilas que ia de Zeila até Amara e Lasta.

Após uma série de intervenções nas lutas domésticas dos muçulmanos de Xoa, Ifate acabou por anexar, em 1285, o território do antigo sultanato, consolidando sua vitória com o massacre de todos os príncipes mazumitas.

Não é provável que o rei abexim tenha assistido imóvel aos conflitos entre os principados islamitas de Xoa, vizinhos imediatos da nova fronteira dinâmica da Etiópia. Há sinais de que Iecuno-Amelaque se intrometeu desembaraçadamente nas disputas entre os mazumitas, aliando-se a uns, combatendo outros e procurando a todos debilitar. Ao mesmo tempo, buscava impedir que o soberano de Ifate lograsse pôr sob uma só mão todos os muçulmanos imediatamente a leste dos domínios cristãos em Xoa.

No mesmo ano da vitória definitiva de Omar Ualasma sobre os mazumitas, morria Iecuno-Amelaque. Não houve, por isto, reação imediata a um êxito político-militar de Ifate que causava dano ao projeto etíope de

controle das rotas comerciais e punha em perigo a expansão meridional abexim. Na realidade, tanto os muçulmanos quanto os cristãos tinham o mesmo objetivo de estender o poder e a influência sobre as regiões ao sul e a oeste do alto Awash, de onde provinha o grosso dos escravos, e também marfim, e peles, e ouro.

O sucessor de Iecuno-Amelaque, seu filho mais velho, Iagba-Sion,<sup>[m]</sup> não teve condições para continuar as políticas de conquista do Damote e de atrito com os maometanos, que constituíram o cerne da atividade externa do primeiro rei da dinastia salomônica “restaurada”. As fortes contestações ao seu direito ao trono obrigaram-no a voltar-se prioritariamente para as questões internas e a fomentar a boa vizinhança com os islamitas. Teve ainda de conformar-se em ver se firmarem no Tigrê, como verdadeiros soberanos — embora lhe prestassem homenagem formal —, Ingida-Igzi e seu filho Tesfana-Igzi, governadores de Interta.

À véspera da morte de Iagba-Sion, em 1294, ainda se produziam revoltas contra sua permanência no trono. Com seu falecimento, abriu-se um período de guerra civil entre os vários pretendentes, sucedendo-se, no curto espaço de tempo entre 1294 e 1299 — quando Uidim-Reade<sup>[n]</sup> ascendeu ao poder —, cinco diferentes negus, nenhum dos quais reinou sobre todo o país.

A principal tarefa de Uidim-Reade — que era irmão de Iagba-Sion — foi a de consolidar a dinastia e devolver a paz interna à Etiópia. Talvez tenha sido durante seu reino que se impôs de vez o preceito de recluir no alto do monte Guixém todos os membros masculinos da família real, exceto o negachi e seus filhos. Morto o soberano, subia geralmente ao trono seu rebento mais velho. Os demais eram logo aprisionados e conduzidos ao tope do monte Guixém, para o qual havia um único acesso — um caminho estreito e íngreme que levava a uma só porta, onde se colocavam guardas de comprovada lealdade. Dali era praticamente impossível a fuga, pois das orlas da cumeeira do monte caíam despenhadeiros verticais e profundos.

A instituição do cárcere real de Guixém reduziu consideravelmente as cizânias que acompanhavam cada sucessão. Mas não as eliminou de todo. Em primeiro lugar, porque, apesar da consolidação do direito da primogenitura, as principais disputas se travavam entre os filhos do rei morto. Depois, porque, ainda que os irmãos, os primos, os sobrinhos e os tios do soberano estivessem afastados da corte e de suas intrigas, era impossível impedir que a nobreza, o exército e o clero conspirassem em favor de algum deles. Se o soberano morria sem sucessor direto, havia um consenso ou uma contenda na corte, do que resultava irem as tropas buscar

no monte Guixém o novo rei.

Os de sangue real eram cuidadosamente guardados em Guixém. Ninguém ali subia sem expressa licença do negachi. Nem por suas portas passava o menor recado ou carta sem conhecimento e aprovação de alguns nobres que lá viviam, para cuidar de que nada faltasse aos príncipes e para vigiá-los. Como bom exemplo do rigor com que atuavam, isto nos conta o padre Pero Pais: “Era tanto o q estes sugeitauão aos Príncipes q nem lhes deixauão fazer mudança no vestido ordinário; e assi, vendo hu delles a hu Príncipe vestido mais curiosamente do q se usaua, lhe deo hua bofetada, e reprehendeo asperamente dizendo, q aquillo mostraua bem q andaua com o coração inquieto e desejoso de reynar; e fez-lhe tirar o vestido. Socedeeo todauia q, morrendo daly a pouco tempo o Emperador, foi aquelle Principe escolhido, o q vendo o q lhe deu a bofetada, se affastou cõ medo, e vergonha do q tinha feito, sem se atreuer mais aparecer diante delle; mas o Emperador, como se vio em sua cadeira, o mandou chamar; e vindo com grande medo, se lhe lançou aos pees pedindolhe perdão do q com tão grande atreuimento fizera. O Emperador mandou q se leuantesse, e fez trazer ricos vestidos, e hua manilha d’ouro, e com palauras brandas lhe disse q não tiuesse medo, q seruira muito bem naquillo a seu señr, q se vestisse e pusesse aquela manilha e tornasse pera seu mando, porq esperaua q o havia de servir a elle cõ a mesma fidelidade, q tinha sempre seruido a seu antecessor.”<sup>43</sup>

Em Guixém ficava a gente de sangue real isolada do mundo. Mas não lhe faltava “mantimento, pannos dalgodão, manteiga de vacca, mel pera comer, e fazer vinho”, porque para ela estavam reservados os produtos de muitas terras ao redor de Guixém, cujos moradores tinham ainda a obrigação de lhe fazer e consertar as casas.<sup>44</sup> Disponha de criados a seu serviço e de tamanho ócio, que muitos dentre ela se notabilizaram como estudiosos da religião, como poetas em gueze e como compositores de música sacra.<sup>45</sup>

Além de dar estabilidade à dinastia, coube a Uidim-Reade conter o avanço muçulmano na fronteira leste. Encorajados pelas divisões que, na Etiópia cristã, desde praticamente o falecimento de Iecuno-Amelaque, se aprofundavam em guerras intestinas, o sultanato de Ifate empenhou-se em ampliar seus domínios e sua área de influência no Xoa Oriental.

No próprio ano de 1299, em que Uidim-Reade se tornou rei, um xeque Muhammad, também chamado Abu-Abdala, e que era provavelmente vassalo do soberano de Ifate, reuniu numerosas tropas para dar início à guerra santa contra os cristãos. A campanha não teve maior êxito, em virtude das frequentes deserções em seu exército — provocadas em parte

por agentes abexins, mas sobretudo pela inconstância e indisciplina das tribos pastoras que o formavam. Apesar disso, o xeque pôde negociar uma paz vantajosa com os cristãos, que lhe cederam território para nele se instalar com seus seguidores.

Se, no início de seu reinado, Uidim-Reade não tivera forças para expulsar um invasor como Abu-Abdala e se vira constrangido a pactuar com ele, depois, pouco a pouco, consolidou o poder militar. E retomou a iniciativa expansionista, para o sul e para o oeste, ajudado pelo novo espírito de zelo e catequese, difundido pelo renascimento monástico de Jesus Moa e Tacla Haimanote.

Quando, pela morte de Uidim-Reade, em 1314, o trono passou para Ámeda-Sion,<sup>9</sup> o reino cristão da Etiópia estava de novo coeso dentro de suas fronteiras — ampliadas pelo norte do planalto de Xoa — e de novo se orientava para a aventura imperial.





## Mali

Várias das antigas rotas transaarianas iam ter ao cotovelo do Níger. Ali, logo a jusante do lugar onde o rio subitamente abandona a direção nordeste e imbica para o sul, erguer-se-ia Gao. E de Gao alcançava-se com facilidade, para o ocidente, Gana e Tacrur; para o oriente, seguindo a linha dos paralelos, Takedda, com suas minas de cobre e sal, e Bilma, de onde se extraía a pedra-ume. De Bilma, ganhava-se o Fezzan; e do Air, o lago Chade.

Por todos esses roteiros, cedo começaram negros e berberes a transportar para mercados distantes o ouro, a pimenta-malagueta, o âmbar, o alúmen, o sal, o cobre, as tâmaras, os tecidos, os artefatos de couro. E cavalos, que frequentemente se permutavam por escravos.

Tudo isso se vendia e comprava onde hoje é Gao e onde os pastores vinham trocar suas reses pelo grão cultivado no banco direito do Níger e no leito do uede Tilensi, que desemboca na margem esquerda do longo rio. Os berberes trariam também os rebanhos a beber e pastar nos ribeiros, igarapés e alagados que se multiplicam na curva do Níger e nos quais cresce, com abundância, um capim aquático, o borgu.

Já devia haver na área numerosos vilarejos agrícolas e alguns pequenos empórios do comércio transaariano — ou, quando menos, estações de repouso das cáfilas, onde se permutavam cereais pelas barras de sal —, quando os sorcos ou bozos começaram a remar rio acima, desde a região de Dendi, na fronteira da Nigéria com a República do Benim.

Barqueiros hábeis, vivendo da pesca e dos recursos do rio, os sorcos foram, pouco a pouco, graças à mobilidade de suas pirogas, assenhoreando-se das comunidades de agricultores (os dás ou dôs) e de caçadores (ou gôs),<sup>a</sup> estabelecidas às margens do Níger. O poder daqueles senhores das águas aumentou enormemente depois que atingiram a região de Bentia, ao norte de Tillabéry, onde abundavam os hipopótamos, aos quais os sorcos davam morte com seus arpões. A área, até o lago Debo, era então bastante mais propícia do que hoje à agricultura, produzindo colheitas que não deixariam de tentar os aguerridos canoeiros.

Em breve, os recém-vindos, da posição de senhores, misturavam-se com os vassallos dás e gôs. E davam origem ao conjunto de povos que se conhece sob o nome de songai.<sup>b1</sup> É a isto que alude a lenda, quando diz que os pescadores, os lavradores e os caçadores reconheceram a autoridade de um chefe comum, Farã Maca Botê. Farã era o nome de um dos principais clãs dos sorcos, o outro chamando-se Fono.

É possível que, já no século VII, esse chefe, traço de união entre o divino e o humano, vivesse em Cuquia, logo acima das cataratas de Labezenga. Ali, o deserto praticamente tocava a margem do rio e eram intensos os contatos entre os songais e os nômades berberes. E do comércio, da interação e do conflito entre grupos tão distintos podem ter surgido os estímulos — tal como sucedeu em Gana — para o desenvolvimento de uma estrutura política mais forte e mais coesa.

Essa transformação está ligada a uma nova dinastia, a dos Zás ou Diás. Narra-se que dois irmãos de origem árabe vieram ter a Cuquia, onde o mais velho, Zá Alaiaimã,<sup>c</sup> matou um dragão fluvial, que aterrorizava os songais e lhes impunha leis odiosas. Graças a isso, o estrangeiro foi alçado ao poder.

Para alguns, Zá Alaiaimã pertenceria à diáspora de Méroe, de que fala Al-Masudi. Para outros, o seu nome seria uma adulteração da frase árabe “o que veio do Iêmen”.<sup>2</sup> Maurice Delafosse<sup>3</sup> o crê um berbere lento. Mais verossímil é supor-se que Alaiaimã pertencesse a uma outra linhagem sorca, que destruiu, pela força das armas, a que detinha o mando. Sintomaticamente, é com um arpão — o instrumento por excelência dos sorcos — que ele mata o animal mítico.

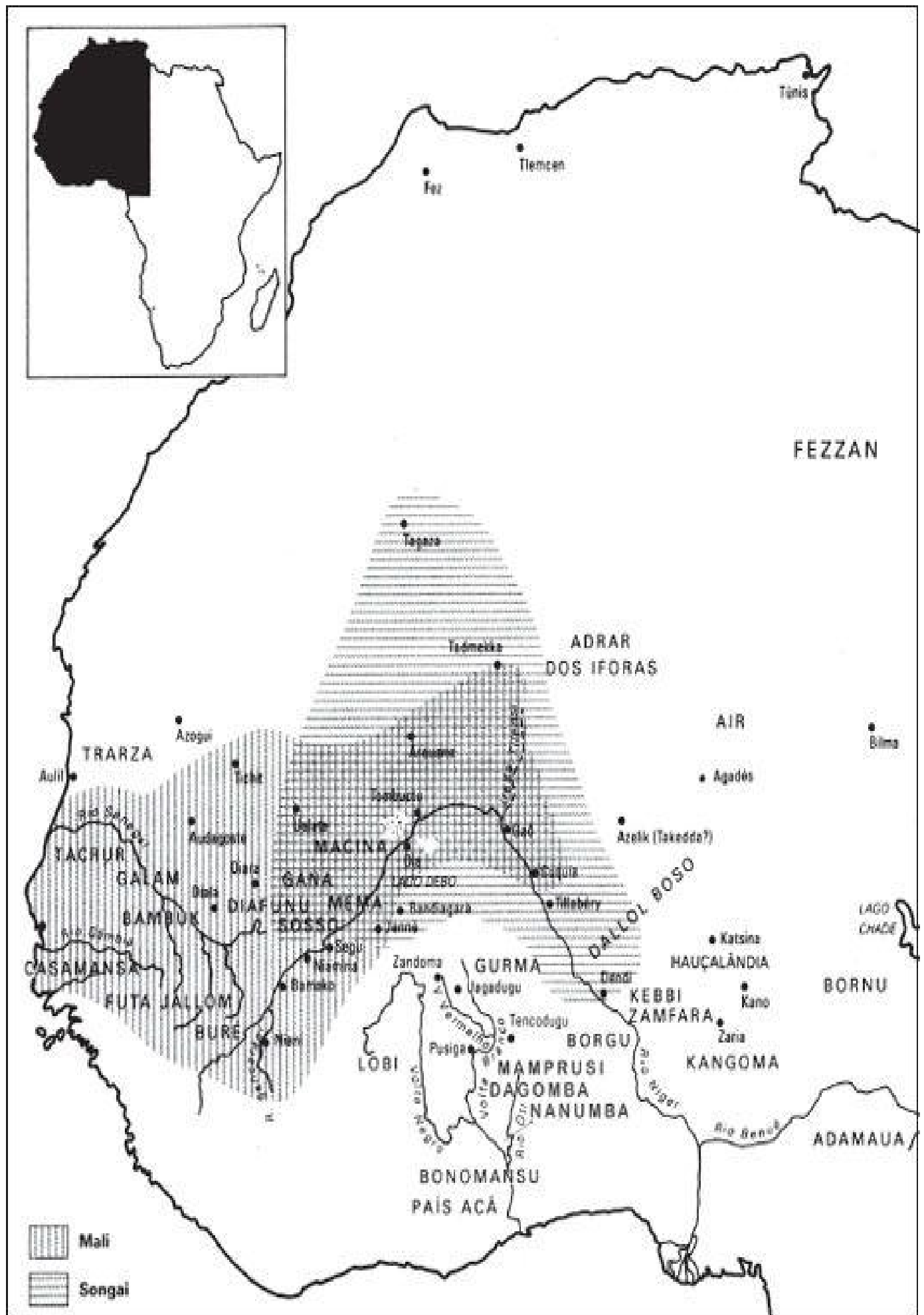
A ascensão da dinastia Zá verificou-se entre os séculos VIII e IX, na mesma época em que Gao se afirmava como importante entreposto do comércio transaariano.

A cidade talvez tenha começado a desenvolver-se no banco esquerdo do Níger, próximo ao local onde a este se une o vale relativamente verde do uede Tilensi, um caminho menos duro pelo Saara adentro. Por ele se chegava às montanhas do Adrar dos Iforas e a Tadmekka, o grande mercado do deserto, nó das pistas caravaneiras que vinculavam o Níger ao Magrebe, à Líbia e ao Egito. Tadmekka era para Gao o mesmo que Audagoste para Gana.<sup>4</sup>

As mercadorias vindas do norte ou do leste passavam, em Gao, dos camelos para as pirogas dos sorcos, que monopolizavam os transportes ao longo do Níger e expandiam a zona de influência songai rio abaixo e rio acima. De suseranos de agricultores e caçadores, os Zás tornaram-se chefes de um rico empório e de vasta rede mercantil, por onde passavam o ouro, o

sal e o cobre.

Pronto a corte transferiu-se de Cuquia para uma nova cidade, na margem direita do Níger, bem em frente a Gao, a fim de melhor controlar o comércio a distância. Mas Cuquia não perdeu inteiramente as prerrogativas de capital. Ali os reis continuaram a ser investidos, com todos os ritos tradicionais.



No início do século XI, Gao designava, na realidade, duas cidades. Da mesma forma que Gana. Na margem esquerda do rio ficava a vila dos mercadores, onde eram numerosos os muçulmanos. Na margem direita, a do zá.

Este vivia provavelmente semirrecluso em seu palácio. Usava, como a nobreza e os mercadores, túnica e turbante — um turbante talvez parecido ao dos tuaregues, isto é, a envolver-lhe também o queixo e a lhe ocultar a parte baixa do rosto. O povo cobria a nudez com tangas de pano ou de couro.

Por essa altura, as canoas, feitas de frágeis troncos de palmeiras, começaram a ter como rivais, no comércio e na guerra, os camelos e os cavalos. Estes últimos eram montados em pelo, o que lhes reduzia a eficiência nas batalhas, embora permitisse que fossem ágeis os exércitos songais. Ao saírem da beira-rio para ganhar o Sael e as savanas, os canoeiros voltaram-se rapidamente em destros ginetes.

Outras mudanças se faziam, sob o influxo do comércio. A mais importante, sem dúvida, a conversão ao islamismo de grande parte das classes dirigentes de Gao. Conversão autêntica, em muitos casos. Apenas superficial ou de conveniência, para melhor exercício das atividades mercantis, em outros.

Do início do século XI, dataria a adesão do Zá Cossoí,<sup>4</sup> o 15º de sua dinastia, ao credo de Maomé.<sup>5</sup> As tradições o apontam como um verdadeiro devoto, mas é possível que alguns de seus sucessores fossem muçulmanos apenas de aparência e se conservassem fiéis às antigas crenças e ritos, ou as misturassem aos preceitos do Alcorão. Do povo, sabe-se que por muito tempo permaneceu irredutivelmente animista.<sup>6</sup>

De qualquer modo, o país songai ligou-se ao mundo do islão. Não só ao Magrebe, mas também à Andaluzia. Diz-se, por exemplo, que o califa omíada de Córdoba enviava um exemplar do Alcorão a cada rei que assumia o poder em Gao. E foram mãos andaluzas as que gravaram algumas das estelas tumulares, com palavras em árabe, encontradas, em 1939, em Sané, a 6km de Gao. Nelas leem-se epitáfios de reis e outros membros da família real, mortos entre 1100 e 1265.<sup>7</sup> Os reis de Gao teriam sido, assim, dos primeiros soberanos negros a se fazerem islamitas, nisto talvez se antecipando até mesmo a Tacrur.

A formação deste último estado, que ocupava ambas as margens de parte

do baixo e do médio Senegal, deve datar dos primeiros séculos da era cristã.<sup>8</sup> Ficava numa zona de contato não só entre o deserto e a savana, mas também entre o litoral atlântico e o interior. Suas pirogas desciam o rio e depois subiam a costa, em busca do âmbar cinzento, da goma de acácia e do sal. Iam até Aulil, no Trarza. De regresso, os barqueiros vendiam, rio acima, o sal. E compravam ouro. Ouro, escravos, goma, âmbar, lã, cobre, contas — eis algumas das mercadorias que alimentavam o comércio com as cáfilas cameleiras que, pela rota do Atlântico ou pela de Audagoste e Azogui, vinculavam o Tacrur ao Marrocos. Outros caminhos, ao longo do Sael, o uniam a Gana e ao Níger.

No Tacrur, cultivavam-se os milhos miúdos. E criava-se gado. Talvez aí pela metade do século IX, essas atividades já estivessem divididas entre os dois povos que compunham o reino: os sereres,<sup>9</sup> agricultores sedentários que formariam a base dos tucolores,<sup>9</sup> e os pastores nômades, possivelmente fulas. A menos que os tucolores fossem também fulas que se sedentarizaram<sup>10</sup> e se mesclaram aos povos que já viviam no médio e baixo Senegal, ou que os fulas fossem o resultado do casamento entre berberes e tucolores.<sup>11</sup>

Os fulas falam o mesmo idioma, aparentado ao serere e ao jalofo, que os tucolores. Podem ser citadinos ou nômades. Neste último caso, criadores de gado, procuram preservar sua identidade, ao viver entre gente agrícola. Distinguem-se dos outros habitantes da África Ocidental por serem, de regra, mais esguios, de cor entre avermelhada e negra, e apresentarem lábios pouco grossos, narizes aquilinos e cabelos menos encaracolados. É possível que tenham vindo do Saara — e costuma-se apontar a semelhança de seus penteados em crista com os que se veem, em figuras de homens associados à criação de bovinos, nas pinturas rupestres do grande deserto.

Por volta do século XI, talvez para escapar do controle de Tacrur, os fulas começaram a dispersar-se pelas campinas sudanesas, sem perder a independência e as características que lhes são próprias. No século XV, muitos deles se instalaram nas montanhas do Futa Jalom e na região de Macina, no delta interior do Níger, onde se constituíram em poder político. Não interromperam, porém, o avanço terra afora, que os levou até o planalto de Adamaua. De então para cá, se alguns se urbanizaram e outros se fizeram senhores de impérios e de grandes e pequenos reinos, a maioria continua a cuidar de seu gado e a levá-lo de uma pastagem a outra, ao longo da ampla faixa do Sael e das bordas da savana, desde o Senegal até os Camarões.

Fulas ou berberes podem ter sido os forasteiros que, segundo a tradição,



fundaram a primeira dinastia do Tacrur, a de Diáogo. Ela reinou provavelmente nos últimos séculos do primeiro milênio de nossa era e foi derrocada, antes que esse terminasse, pelos Manas, uma família pertencente, ao que consta, ao clã que governava o estado vizinho de Diara.

Essa linhagem soninquê manteve-se senhora de Tacrur durante trezentos anos. A ela pertencia possivelmente Uar-Jabe ibn Rabis<sup>f</sup> tido como o primeiro rei tucolor a converter-se ao islamismo, na terceira ou quarta década do século XI, antes, portanto, da eclosão almorávida. Esse soberano cumpria com tal fervor e zelo seus deveres de islamita, que, cedo, a maior parte de seus súditos acolheu Maomé. O islão, no Tacrur, não admitia, ao que parece, maiores concessões aos credos tradicionais.<sup>12</sup> Era militante. Impunha-se pela pregação ou pela força.

Comerciantes ativos, os tucolores estenderam rapidamente uma rede de entrepostos, nos quais exerciam a catequese. E, ao mesmo tempo que procuravam controlar o tráfico do ouro, davam guerra aos mandingas, para com os prisioneiros abastecer de escravos as caravanas magrebinas.

Manufaturavam o couro e talvez o algodão. Qual a gente da cidade de Taranca, ao sul do médio Senegal (ou Futa Toro), onde, já no século XI, em cada casa havia um algodoeiro.<sup>13</sup> É possível que a planta lhes tenha vindo do Magrebe,<sup>14</sup> ou do Sudão, ou da Etiópia e do Egito.<sup>15</sup> Com a fibra, tecia-se, em Taranca, uma fazenda grossa, muito apreciada, que Al-Bakri conheceu como shaggiuyya-t ou chiguía e que talvez fosse a mesma alchezeli que Cadamosto encontrou no Senegal, no século XV, a mesma chige comprada por Barth, em Tombuctu, quatrocentos anos depois.<sup>16</sup>

Desde muito, Tacrur se transformara em importante alternativa aos mercados de Gana, para as cáfilas do ouro. O espocar do movimento almorávida deu-lhe ainda maior realce. Os muçulmanos tucolores cedo se aliaram aos sequazes de Abdula ibn Yasin, não só por fervor religioso, mas também pelo interesse em destruir o inimigo comum, Gana. Já em 1056, o rei Labi ou Laba, filho de Uar-Jabe, acompanhava com suas tropas as do emir Yahia ibn Omar,<sup>17</sup> na campanha contra os insubmissos judalas, da qual saíram almorávidas e tucolores derrotados.

O fim do século XI e a centúria seguinte marcariam a expansão de Tacrur. As fronteiras do reino seriam levadas até Barisa, importante centro distribuidor de ouro e que pertencera à esfera de influência de Gana. A cidade-estado de Sila também se viu obrigada a sujeitar-se a Tacrur.

Na metade do século XII, Al-Idrisi<sup>18</sup> descreve o rei de Tacrur como um sultão poderoso, conhecido por sua firmeza, severidade e espírito de justiça. Diz, do país, que era seguro e tranquilo, e, de sua capital, que era um

importante centro mercantil, aonde vinham ter comerciantes de Marrocos, com lã, cobre e contas de vidro.

Mas não só Tacrur crescia, possivelmente em detrimento de Gana. Outros estados afirmavam-se e expandiam-se no Sudão Ocidental. Como Diafunu, que se dilatou para o norte, a expensas dos azenegues e destes adotou a cultura. Ou como Sosso, que, ao invés, refugou o islamismo e reagiu contra os modos de vida dos nômades do deserto.

Os sossos, segundo os relatos tradicionais, viviam originalmente na região montanhosa de Kulikoro, ao norte da atual Bamako. Diariso chamava-se a primeira dinastia que sobre eles reinou. No século XII, quando os sossos já haviam deixado de ser vassalos de Gana, essa estirpe foi substituída no poder por um clã de ferreiros, os Cantes.<sup>8</sup> Estes juntaram Kaniaga aos antigos territórios dos sossos e, de uma base mais ampla, começaram a expandir-se pela zona de influência de Gana e também a dominar, uma após outra, as chefias mandingas ou malinquês. Essa política imperial alcançou o seu ápice e recebeu o seu castigo durante o reinado de Sumanguru Cante, famoso, nas lendas, não apenas por sua crueldade e por seu poderio militar, mas também por ser um grande feiticeiro e por haver inventado a marimba e o dan, uma viola de quatro cordas usada pelos griots, dieli ou bardos que recitam a história e a transmitem através das gerações.<sup>19</sup> Teria sido Sumanguru Cante quem, em 1203 ou 1204, pilhou a capital de Gana e praticamente a expeliu da história.

As conquistas sulistas dos sossos têm maior importância. Porque revelam um deslocamento do Sael para a savana do centro econômico e político do Sudão Ocidental. Por isto devem ter sido responsáveis a desordem criada, no Sael, pelas contínuas e imprevisíveis arremetidas dos berberes e a deterioração das pastagens e campos de lavouras, que se seguiu às guerras almorávidas. Um outro fato terá sido, porém, decisivo: o relativo esgotamento das minas de ouro de Bambuk, que perderam a primazia para as de Buré, mais a sudeste, no alto Níger. Com a mudança das fontes do ouro, estenderam-se para o sul as rotas comerciais que ligavam o Sudão ao Magrebe.<sup>20</sup>

Na expansão para o sul, os sossos tiveram de haver-se tanto com grupos de estrutura ainda frouxa e de frágil poder (e que serviram de reserva de escravos para Gana, Tacrur e outros estados da orla do Saara) quanto com organismos políticos mais sólidos. Uns e outros eram mandês. E entre eles, no planalto entre o alto Senegal e o alto Níger, Al-Bakri,<sup>21</sup> no século XI, só distinguiu dois reinos, Dô e Malel.

Talvez este Malel — para Al-Idrisi<sup>22</sup> uma cidade-estado — já fosse o Mali.

E sugeriu-se que Dô — para Al-Bakri um extenso reino — correspondesse ao estado sosso.<sup>23</sup> O núcleo dos sossos não ficaria ao norte de Bamako, mas, sim, na área onde os encontraram os europeus: no alto Níger e no Futa Jalom. Se assim foi, em vez de descer o mapa, eles se expandiram para o norte, até Gana.

Muitos outros microestados deviam existir na área e escaparam aos autores árabes. A necessidade de proteger os roteiros do ouro, o aumento do comércio e o contato com o maometanismo contribuíram provavelmente para desenvolver os mecanismos de mando. Grupos de vilarejos achegados passaram a se vincular no que hoje se chama kafu e a reconhecer a autoridade religiosa e política de um chefe, o mansa, senhor da terra e da chuva, liame entre sua gente e o divino. A cada chefia corresponde, na tradição, um clã nobre dos mandingas, como o Traoré, o Câmara, o Conate, o Queita.<sup>h</sup>

Ao clã dos Queitas pertenciam os sucessivos chefes de um pequeno conjunto de aldeotas, próximo à confluência do rio Sancarani com o Níger. Reclamavam eles como ancestral Bilali Bunama, o companheiro negro de Maomé e o primeiro almuadem do islão, que teria vindo de Meca e se estabelecido no país mandinga. Dizem as tradições que seu neto estabeleceu a dinastia. Esse neto, Latal Calabi,<sup>i</sup> pode ter sido a primeira personagem da lista de chefes queitas a pertencer à história e não mais à lenda.<sup>24</sup>

Do filho de Latal Calabi, Lailatul Calabi,<sup>i</sup> conta-se ter sido o primeiro chefe a fazer a peregrinação a Meca — o que indicaria a precoce islamização da área. De seu bisneto, Namadi Cani,<sup>k</sup> diz-se que era um grande caçador e que se tornou rei de um grande país, a estender-se desde o Sancarani até Buré.<sup>25</sup> Isto, no fim do século XI ou início do século XII.

Os Queitas seriam possivelmente líderes de sociedades secretas de caçadores, de homens acostumados ao trato das armas, afeitos ao desafio do perigo, treinados para enfrentar, na perseguição dos animais selvagens, privações e fadigas, habituados a tomar decisões rápidas e a enfrentar a morte. Unidos por um culto esotérico, a solidariedade entre eles sobrepunha-se às de clã, linhagem e condição social. Acreditava-se que os caçadores se comunicavam com os espíritos da floresta, que tinham poder sobrenatural sobre os animais, que conheciam as ervas que curavam ferimentos e doenças. Eram eles que forneciam a carne em épocas de penúria e protegiam as aldeias contra as armas inimigas.

Foi possivelmente nas associações de caçadores que os Queitas — como se conta na história de Namadi Cani — recrutaram a base de seus exércitos.

Devem, além disso, ter-se aproveitado da vizinhança das minas de Buré para, através do comércio e dos tributos de passagem, se fortalecerem e ampliarem o número de vilarejos e de pessoas que os reconheciam como mansa.

No início do século XIII, quando os sossos ampliavam a conquista dos territórios malinquês, o mansa queita chamava-se Naré Famagã e tinha entre seus filhos — de acordo com a história oral<sup>26</sup> — um aleijadinho. Curado milagrosamente com a ajuda de um ferreiro, o menino, de nome Sundiata ou Mari-Jata,<sup>1</sup> transformou-se num grande caçador, atraindo sobre si o ciúme e o medo de seu irmão, Dancarã-Tuma,<sup>m</sup> que sucedera ao pai na chefia. Para escapar ao irmão, Sundiata fugiu com um grupo de sequazes (talvez membros da associação de caçadores de que era mestre) para Mema, um pequeno estado soninquê, que algumas lendas dizem ter sido fundado, no delta interior do Níger, ao sudoeste de Tombuctu, por um chefe dos escravos reais de Gana.<sup>29</sup> Em Mema, Sundiata destacou-se como soldado. E de Mema, pode ter participado, com seus homens, das hostilidades contra os invasores sossos, iniciadas pelo clã dos Câmaras, na margem direita do Níger.

Sumangaru Cante ia, porém, levando de vencida os mansas mandingas. Derrota Dancarã-Tuma. Massacra os Queitas, de cuja família Sundiata é o único sobrevivente. A este, então, seu povo o chama. E ele, com seus seguidores, reforçados pela cavalaria que lhe cede o rei de Mema, regressa ao Sancarani. Suas tropas engrossam-se, ao aproximar-se da terra natal, com novos contingentes mandingas.

Sundiata começa a bater os sossos. E lhes inflige a grande derrota em Quirina, ao norte da moderna Bamako, por volta de 1230.

Essa batalha é apresentada, nas sagas mandingas, como uma peleja entre dois grandes magos. Sundiata teria tido a vantagem de saber que Sumanguru era invulnerável às armas de ferro, mas não ao esporão de um galo branco, e, graças a isto, pôde vencê-lo.

Enquanto dava combate aos sossos, Sundiata ia reunindo sob o mesmo mando os vários clãs malinquês. A unidade de chefia e a concentração de forças devem ter sido, aliás, as razões de êxito dos mandingas — e isto reconheceram os seus chefes, os quais, após a vitória de Quirina, se reuniram em Curucã Fuga, para selar fidelidade ao Sundiata, como rei dos reis, e traçar as normas que regeriam a nova organização política.

Cada um desses chefes continuou a exercer o governo local, mas todos cederam o título de mansa — ou mandimansa — a quem na guerra os comandara. A Mema, o aliado saracolê, concedeu-se um estatuto especial. O

seu rei terá também direito de ser chamado mansa e seus domínios manterão a autonomia dentro do império que se começava a criar. O do Mali.

Batidos em novos combates, os sossos se refugiaram no Futa Jalom, espalhando-se mais tarde pelas costas da Guiné.<sup>30</sup> Mas quem sabe se, em vez de emigrar para a periferia do que fora o seu império, não se recolheram eles às terras de onde tinham começado a expandir-se?

Nas mãos do Mali fica todo o antigo império de Gana (exceto o extremo setentrional, controlado pelos berberes), e o país sosso, e as águas do alto Níger, do Gâmbia, do Senegal e dos rios que lhe são tributários, e também a Casamansa, e ainda Bambuk e Buré. Pela primeira vez, um mesmo poder domina os mananciais do ouro, os portos caravaneiros do Sael e os caminhos que levam de uns aos outros.

Diz a tradição que Sundiata transferiu-se, em seguida, para a sua nova capital, Mani, talvez a mesma cidade que Ibn Batuta<sup>31</sup> visitou, no século XIV, e a que chamou Mali. Mas onde ficava essa Mali de Sundiata e de Ibn Batuta? Não se sabe. Houve quem sugerisse que à margem esquerda do Níger, a meia distância entre Segu e Niamina,<sup>32</sup> e quem propusesse que deveria esconder-se sob a atual Niani, no rio Sancarani.<sup>33</sup> Esta é a localização mais favorecida, embora se avenge também que pudesse situar-se mais ao norte, na confluência do Sancarani com o Níger,<sup>34</sup> ou entre Bamako e Niamina,<sup>35</sup> ou em algum ponto à margem direita do alto Gâmbia.<sup>36</sup> É possível que tenha havido muitas Malis, antes e depois, um vez que a capital do reino era onde o mansa estivesse vivendo no momento, de modo que a cidade de Ibn Batuta pode não ter sido aquela que serviu de morada ao Sundiata, quando da luta pela unificação mandinga. Essa Mali ficaria na região do Kri, no alto Koba, e teria por nome Dacalajã.<sup>n</sup> Nela, segundo os bardos mandês, Sundiata passou a infância e foi para lá que retornou, após o exílio.<sup>37</sup>

As pesquisas arqueológicas realizadas em Niani não esclareceram a questão, embora ali se tenham encontrado restos de uma cidade como a descrita por Al-Umari,<sup>38</sup> na primeira metade do século XIV: esparramada, sem muros e sem construções de pedra, com casas de barro cobertas de palha. Mas essa devia ser a economia de todas as cidades do império mandinga e não apenas a de sua capital.

Sundiata morreu ferido acidentalmente por uma flecha ou, conforme outra versão, afogado no rio Sancarani. Sucedeu-lhe o filho, Mansa Uli,<sup>o</sup> que devia ser, ao menos superficialmente, muçulmano, pois fez a peregrinação a Meca, quando no Egito reinava o mameluco Baibars (1260-1277).



O islão já tinha, havia mais de cem anos, boas raízes entre os mandingas. Mas, embora Sundiata pertencesse a uma linhagem que adotara o maometanismo e comandasse muitos moslins, a imagem que dele nos dão os bardos malinquês é a de um rei mágico, que retirava sua força da natureza e dos antepassados, um homem estreitamente ligado à religião de seu povo.

Já se propôs que Sundiata tivesse nascido islamita e se reconvertido às crenças tradicionais durante o exílio em Mema. Com essas crenças, teria guerreado os sossos. Obtida a vitória, ele aparece, porém, conforme as tradições orais, vestido de muçulmano, na conferência de Curucã Fuga, pois teria retornado ao islamismo, pelo menos nas formas exteriores de comportamento, para não mais ser visto como chefe e sacerdote de um grupo, mas como o soberano de uma confederação de estados. O islão não estava, como as religiões tradicionais, ligado a uma nação, a um grupo, a um clã: era universal.<sup>39</sup>

A viagem a Meca de Mansa Uli pode ter-lhe sido ditada por exigência de uma profunda fé. Ou ter sido mero expediente político, para estabelecer melhor diálogo com os estados muçulmanos do outro lado do Saara e para ampliar seu prestígio entre os islamitas do Mali. E não só entre esses, pois tanto os maometanos quanto os pagãos acreditavam que a estada em Meca fortalecia o baraca, o poder propiciatório do rei, sua capacidade de influir favoravelmente sobre a terra e sobre o clima, sobre as colheitas e sobre o gado, sobre a fertilidade das mulheres e o bem-estar do povo.

Foi possivelmente durante o reinado de Uli que os mandingas tiraram a independência a Gao, reduzindo-a à vassalagem.<sup>40</sup> Ualata, Tombuctu e Jenné passaram ao controle do Mali, assim como parte das rotas que conduziam ao Tuat, às jazidas de sal de Tagaza e às minas de cobre de Tadmekka.

Mansa Uli teve um sucessor medíocre, seu irmão Uati;<sup>41</sup> e este, herdeiro ainda pior, um outro irmão, Califa, que — conforme nos conta Ibn Khaldun, a quem devemos a genealogia dos mansas e uma breve história do reino do Mali<sup>42</sup> — se divertia a atirar flechas contra os súditos — o que talvez signifique: a enfeitiçá-los. Acabou deposto e morto por uma revolta popular.

Ao trono subiu, por breve tempo, Abu Bacre,<sup>43</sup> neto do Sundiata por uma de suas filhas. Deve ter chegado ao poder graças aos funcionários e guardas da corte, entre os quais havia muitos escravos e libertos.

Nesse período, provavelmente nos tempos de Califa, dois príncipes, Ali Colom e Salmã Nari,<sup>44</sup> que, forçados, viviam juntos ao mansa, como reféns e



comandantes de tropas, conseguiram escapar de toda vigilância e fugiram para Gao, cuja soberania restauraram. Pouco depois, contudo, Gao era reconquistada para o Mali por Sacura,<sup>s</sup> um liberto da família real, que usurpara o poder dos Queitas.

Sacura revelou-se um grande soberano. Restabeleceu a ordem interna. Vergou as tentativas de secessão. E novamente ampliou os domínios e a esfera de influência do Mali.

A ele atribui-se o ter avassalado o rei soninquê de Diara, um estado vizinho e rival de Tacrur, no Sael. Durante os séculos XII e XIII, Diara resistira ao expansionismo tucolor e acabara por prevalecer sobre o antigo adversário. Talvez este já lhe estivesse subordinado, quando Diara se incorporou ao império do Mali. É possível, contudo, que tenha sido como tributário do mansa que o rei de Diara se impôs ao Tacrur.

Com todos os grandes portos caravaneiros do Sael sob seu controle, desde a foz do Senegal até o cotovelo do Níger, Sacura julgou-se suficientemente firme no poder para fazer a peregrinação a Meca, em busca talvez do reconhecimento religioso ou político de uma legitimidade que não lhe dava o sangue. Partiu. Visitou o Cairo. Fez suas orações na cidade sagrada. Mas foi assassinado, quando vinha de regresso, por nômades do Saara.

O poder retornou à linhagem tradicional, com Mansa Gao ou Cu,<sup>t</sup> filho de Uli, neto do Sundiata. Depois, foi rei Muhamed.

Talvez tenha sido Muhamed o soberano do Mali que intuiu ser possível chegar à outra margem do oceano e pressentiu que as águas salgadas que banhavam as costas de seu império deviam terminar noutras praias. Sonhou a América, portanto, a ser verdadeira a história. Quis saber, para usar as palavras do canto VIII de Os Lusíadas, “que fim tinham (os mares) e onde estavam as derradeiras praias que lavavam”.

Aprestou esse mansa duzentas pirogas e as fez ao mar. Só uma voltou, para dizer como as demais tinham sido sorvidas pela correnteza. Inconformado, mandou preparar uma frota de duas mil canoas, a metade das quais com água e provisões. E partiu ele próprio numa delas. Nada mais se soube da expedição. Desprovidas dos flutuadores que davam estabilidade às embarcações indonésias, as canoas do Mali tinham inevitavelmente de perder-se no alto-mar.

Antes do embarque, o rei transferiu o poder a Mansa Musa, filho ou neto de Abu Bacre, e foi Musa quem, anos depois, no Cairo, narrou essa aventura.<sup>u</sup>

As estadas de Musa na capital egípcia, a caminho de Meca e de regresso

da viagem devota, puseram o seu nome e o de seu país na boca de todo o mundo árabe e espalharam sua fama até mesmo na Europa. Ele esteve no Cairo em 1324, e já em 1339 o Rex Melli aparece no mapa-múndi do maiorquino Angelino Dulcert — vestido à europeia, com cetro e coroa. Com cetro e coroa, e longas barbas encarapinhadas, tendo na mão direita uma grande pepita de ouro, que parece mostrar e oferecer a um azenegue a camelo, ele está desenhado no mapa que Abraão Cresques, também de Maiorca, fez, por volta de 1375, o chamado Atlas Catalão de Carlos V da França.

Sua fama era a de um rei riquíssimo, a do senhor do ouro. Construiu-a a insensatez com que esbanjou mais de uma tonelada desse metal no Cairo, na cidade santa e ao longo da rota entre o Mali e Meca.

Mansa Musa preparara meticulosamente a sua peregrinação. Deve ter levantado tributos especiais do império, em mantimentos, cavalos, dromedários e ouro. Quando teve tudo disposto, pôs-se em marcha, acompanhado por milhares de pessoas — grandes da corte, soldados, escravos — e com cem camelos ajouçados de metal amarelo.

Ao aproximar-se do Cairo, o mansa enviou, como presente, a anunciar sua chegada, cinquenta mil dinares (cada dinar teria quatro gramas de ouro) ao sultão Al-Malik al-Nasir. Entrou depois na cidade, solenemente, montado a cavalo, precedido por quinhentos escravos, cada um deles com um bastão de ouro.

No Cairo demorou-se três meses. Distribuiu presentes. Deu incontáveis esmolas. Compraram, ele e seu séquito, tudo o que os deslumbrava nos mercados caiotas, onde foram sistematicamente enganados pelos vendedores, que lhes cobravam quatro ou cinco vezes o que valiam os artigos. De tal forma foi o derrame de ouro, que o metal se desvalorizou, durante muitos anos, no Oriente Próximo, em relação à prata.<sup>43</sup>

De volta dos lugares santos, novamente no Cairo, os mandingas continuaram a gastar. O mansa endividou-se, alguns dos credores o acompanhando ao Mali, para recolher o que lhes era devido.

Musa era senhor de um extenso império, cuja prosperidade e bem-estar ficavam muito aquém, contudo, do que sugeria a sua pródiga ostentação. O ouro que levava provinha possivelmente dos armazéns onde ele e seus antecessores haviam acumulado os tributos das regiões auríferas e os impostos derivados do comércio a distância.

Esse comércio era essencial ao estado, à corte, ao rei. Pouco ou nada influía, entretanto, na vida simples das populações. Com as taxas do tráfico de ouro, cobre, sal, escravos, tecidos, marfim, tâmaras, âmbar, peles,

plumas, noz-de-cola e alúmen, o mansa comprava no Magrebe os cavalos necessários aos seus exércitos, adquiria os tecidos e os outros artigos de luxo com que presenteava a aristocracia armada e os chefes vassalos, e dava, com pompa e prodigalidade, provas de seu poder.

Enquanto isso, quase todos os seus súditos — fossem eles mandês, tucolores, saracolês, bambaras, jalofo ou songais — viviam em vilarejos, em casebres de barro socado, a cultivar o milhete, o sorgo e o arroz, sem outro auxílio que não o da vara de furar ou o da enxada curta; a cuidar dos bois, das cabras, dos camelos; a pescar nos rios e nas praias do mar; a tecer o algodão e a lã; a fazer cestas, potes, objetos de madeira e couro; a fundir o ferro em pequenos fornos. Do tráfico transaariano só se beneficiava do sal, que lhe era indispensável. O comércio que lhe interessava era o que fazia chegar o peixe seco e os cereais às regiões que não os produziam.

A própria capital só diferiria das aldeias pela sua extensão, pelo palácio do rei, também de argila socada, pelas mesquitas e pelo mercado. Ali o islame era a religião predominante e a gente andava vestida. No resto do império, o maometanismo era em geral credo de poucos — da nobreza, dos comerciantes, de algumas comunidades que haviam abandonado de vez as crenças tradicionais e deixado de fazer sacrifícios aos deuses da natureza e aos antepassados.

Onde o islão se impusera, chegaram os turbantes e os longos camisolões à marroquina. E, com seu uso, a tecelagem da lã e do algodão. Nas outras partes do império, a nudez cobria-se com simples tanga de couro.

As cáfilas traziam do Mediterrâneo os artigos de luxo e alguns comerciantes, letrados e doutores da fé, que em breve se adaptavam ao novo meio ambiente. Pelo Mali não se difundiam nem as ideias, nem a arte, nem as técnicas, nem os costumes florescentes no Magrebe e no Egito. As novidades ficavam restritas a diminutas elites, nos grandes centros urbanos.

Até mesmo as novas armas, os novos usos bélicos, indispensáveis ao crescimento do poderio de um império essencialmente militar, demoravam a atingir o Mali. A sela — usada pela chamada cultura balana, da Núbia, desde o século IV — e o estribo — conhecido pelos árabes, que o tomaram dos persas, desde o fim do século VII — só têm seu uso comprovado, no Sudão Ocidental, no início do Trezentos.<sup>44</sup> Justamente no Mali. Ao começar a ser empregada pelos mandingas, a sela com estribos teria causado uma verdadeira revolução na arte da guerra, na África Ocidental.

Com a sela e os estribos, vieram outras técnicas de luta, compreendendo as cargas pesadas, com ginetes armados de lanças longas e de espadas, e

protegidos por capacetes de ferro e cotas de malha. Os animais, pouco maiores do que pôneis, que se criavam no Sudão Ocidental, não tinham a robustez nem a altura que as novas táticas exigiam. Redobraram-se, por isso, as importações de corcéis do norte da África e talvez de Dongola e do Egito.

As compras de cavalos no outro lado do deserto deviam ser consideráveis. Nelas se gastavam importantes somas — avisa Al-Umari,<sup>45</sup> e estima em dez mil homens a cavalaria mansa.

Esta cavalaria, combinada com o grande número e a precisão de seus arqueiros, deu ao Mali uma considerável vantagem sobre os vizinhos — quando menos a de lhes ditar as regras dentro das quais tinham doravante de combater. Os arqueiros disparavam em massa as flechas, abrindo o ataque, e depois a cavalaria se lançava sobre as fileiras inimigas. No Mali, ao que parece, havia também arqueiros montados a cavalo.

É bem verdade que o cavalo já devia ter, desde a época do Sundiata, grande importância militar para os mandingas. Era utilizado, porém, para dar maior mobilidade aos soldados, para perseguir e aprisionar adversários, para que de seus dorsos se arremessassem azagaias. Com o advento da sela de estribos, os malinquês puderam introduzir nas batalhas a carga de cavalaria, rápida, impetuosa, violenta e desmoralizadora.

Não acolheram, contudo, outros instrumentos e métodos de guerra que se desenvolviam em torno do Mediterrâneo, nem há indícios de que tenham melhorado, sob a influência árabe, a qualidade de armas que já possuíam e fabricavam. Importavam espadas, capacetes e cotas de malha.

Em sua viagem, Mansa Musa deve ter percebido o isolamento do Mali, sua posição marginal no mundo muçulmano, sua timidez diante da novidade e da mudança. Daí o empenho em expandir a cultura islâmica no império e em desenvolver o diálogo político com o Egito. Este logo compreendeu a importância do Mali como parceiro comercial e como fonte de ouro, após o esgotamento das minas da Núbia, e favoreceu os contatos. O Cairo tornou-se um centro de atração para os muçulmanos do Mali. E ponto final das caravanas que saíam do Sael com ouro, alúmen, cobre, escravos; e porto de partida das cáfilas que levavam para o Sudão Ocidental tecidos, vidros e também escravos, pois desenvolvera-se no Mali, após a viagem de Mansa Musa, o gosto por mamelucos e por moças e castrados turcos e etíopes. Estabeleceu-se, portanto, um comércio de escravos com duas direções.<sup>46</sup>

Musa procurou também ampliar os contatos com os reinos de Fez, de Tlemcen e de Túnis. Ao sultão marinida Abul Hassan, de Fez, que em 1337

conquistaria Tlemcen, Musa enviou uma embaixada, a primeira de uma série entre o soberano marroquino e o mansa mandinga. Essas relações diplomáticas duraram apenas trinta anos e se findaram quando o Mali e Fez se viram igualmente atormentados pelas disputas dinásticas e pela guerra civil.

Mansa Musa mandou ulemás sudaneses estudarem em Fez. E dali e de outros pontos do mundo árabe convocou xerifes, letrados, jurisconsultos e artistas, para virem viver e trabalhar no Mali. Devem ter sido relativamente poucos os que atenderam ao convite. Alguns o acompanharam na viagem de regresso de Meca, atraídos pela perspectiva de um mecenato generoso. Desses, a história guardou o nome do poeta e arquiteto andaluz Abu Ishaq Ibrahim al-Sahili, que morreu em Tombuctu, em 1346, e lá foi sepultado.

De Al-Sahili diz-se que construiu ou ampliou as mesquitas de Gao e de Tombuctu, empregando tijolos pela primeira vez naquela parte do mundo. Há quem isto conteste,<sup>47</sup> alegando que ambos os edifícios eram anteriores ao reinado de Musa. Ao andaluz a tradição atribui o ter criado um novo estilo arquitetônico, dito sudanês, com suas torres em forma de pirâmides truncadas, suas pequenas janelas, seus extensos terraços. Essas, porém, eram as formas correntes da antiga arquitetura mediterrânica — comum no sul do Marrocos — e, quando muito, Al-Sahili teria adaptado a prédios mais ambiciosos e solenes o tipo normal da habitação saeliana.<sup>48</sup>

Qualquer que tenha sido o papel do andaluz, tudo parece indicar uma grande preocupação de Mansa Musa em fazer, de alguns de seus vilarejos, cidades, construindo mesquitas e prédios públicos e favorecendo a instalação de comunidades cosmopolitas. Tombuctu e Jenné muito deveriam ao impulso que ele lhes deu.

A uma distância de quase quinhentos quilômetros uma da outra, essas duas cidades — a primeira, logo a noroeste do cotovelo do Níger, a beirar o deserto, e a segunda, sobre o rio Bani — terão seus destinos vinculados, complementando-se em suas funções: aquela como porto do comércio transaariano; esta como centro produtor e armazenador de produtos agropecuários e como entreposto de trocas com a savana, o cerrado e a floresta.

Tombuctu despontou como cidade no século XII, a partir provavelmente de um acampamento de tuaregues islamizados que transumavam entre Arauane e o lago Debo, no rio Níger. Jenné (ou Djenné) vinha de muito antes. Desde pelo menos o século IX.

A arqueologia<sup>49</sup> revelou, a três quilômetros da atual Jenné, em Zoboro ou Jenné-Jeno (“antiga Jenné”, em songai), restos de uma cidade que teria

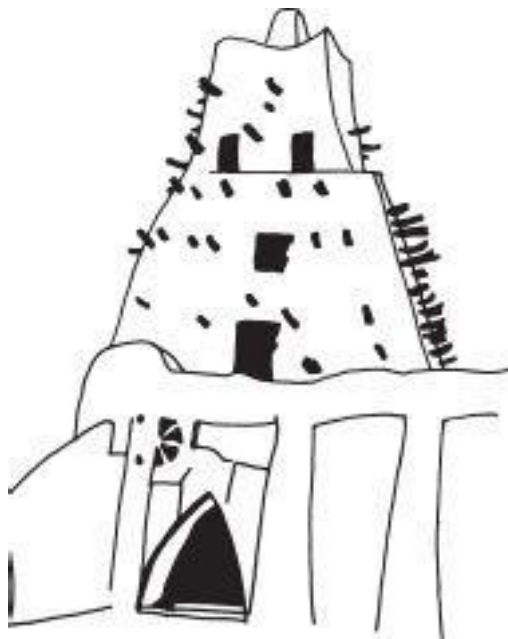
origem no século III a.C. Desde o início, seus habitantes conheciam o ferro. Criavam bois. E há evidências de que já praticavam uma agricultura de vazante, no século I de nossa era, de quando datam os sinais de arroz, da espécie *Oryza glaberrima*, ali encontrados. Essa forma de cultivo intensivo, aproveitando ao máximo as várzeas e, na época da estiagem, as áreas abandonadas pelas águas, permitiu não só o rápido incremento das populações circunvizinhas, mas também a exportação de excedentes de arroz, sorgo e milhetes.

O comércio deve ter sido, desde o início, atividade importante em Jenné-Jeno e nas outras cidades e aldeias da região — só no raio de um quilômetro havia 25 delas —, pois iam buscar a boa distância o minério de ferro de que careciam. E no mercadejo do arroz, do peixe seco e do óleo de peixe com o deserto, a savana e a curva do Níger assentou-se o desenvolvimento da área. Jenné-Jeno transformar-se-ia também em intermediária das trocas, a curta e a média distâncias, de ferro, cobre, grãos, mel, índigo e sal, antes que surgisse o tráfico transaariano.

Este, ao que parece, fez bom uso da rede mercantil que encontrara funcionando ao longo do Níger e que tinha na canoa o principal instrumento. Os habitantes de Jenné-Jeno remavam as mercadorias Níger acima e Níger abaixo, percorriam os seus afluentes e costeavam os seus lagos, comerciando também com os produtos de seus artesãos, que trabalhavam o barro, a palha, o couro, a madeira, o algodão, as contas, o ferro, o ouro e o cobre. Pois Jenné-Jeno crescera e nela se diversificaram e especializaram as ocupações.

No início do século IX, a cidade cobria 33 hectares. As casas de barro e planta redonda ou quadrangular eram separadas por estreitas passagens. Uma muralha de tijolos cilíndricos, com dois quilômetros de circunferência e de 3,6m de espessura na base, cercava o setor residencial, talvez para protegê-lo das cheias.





A mais antiga mesquita de Tombuctu

Cem anos depois, começa o declínio. E Jenné-Jeno vê-se abandonada. Talvez no século XIII, de quando dataria também sua conversão ao islamismo. Talvez um pouco mais tarde. Por volta de 1400. É possível que o êxodo tenha começado com a fundação nos arredores, pelos muçulmanos, de uma outra cidade, não poluída pelas práticas pagãs, a atual Jenné, e que a esta, ao crescer como centro comercial, tivesse terminado por esvaziar a primeira.<sup>50</sup>

No século XIII, Tombuctu e Jenné tornaram-se tributárias do Mali e cidadelas do islamismo. Mansa Musa reconheceu-as como tal e, ao retornar de Meca, apressou-se em mandar construir ou reformar a grande mesquita de Tombuctu e deu ordens para que se desenvolvessem nessa cidade e em Jenné as madrasas, escolas onde se estudavam a religião e o direito, seguindo possivelmente os modelos rigorosos dos teólogos e juristas maliquitas de Fez.

No decorrer do século XIV, acelerou-se o crescimento de Tombuctu e de Jenné. Os árabes banu-salaimanes haviam invadido o Saara Ocidental e de tal forma caçavam as caravanas, que os itinerários que levavam a Ualata começaram a ser menos frequentados. As rotas principais desviaram-se para o oriente e Tombuctu tornou-se o grande porto transaariano. Tinha a vantagem de estar na borda do deserto e ter um cais sobre o Níger.

O sal — escrevia Valentim Fernandes,<sup>51</sup> no início do século XVI — era descarregado do lombo dos camelos em Tombuctu e passava para almadias, que subiam o rio até Jenné. Ali era trocado por ouro e levado à

cabeça por fieiras de escravos à região das minas. Quebrado em pedaços, que se faziam menores de mão em mão, o sal era distribuído pela savana, chegando até mesmo à floresta. Pois da floresta acã<sup>v</sup> (hoje Gana e Costa do Marfim) e de Lobi, no Volta Negro, passara a vir também o ouro, em quantidades cada vez maiores.

Os mercadores soninquês e mandingas — os famosos uângaras ou diulas — entravam pela savana e pela mata, para trocar o sal por ouro e outros produtos. Um dentre estes foi-se tornando cada vez mais procurado: a noz-de-cola, que, mastigada, refresca a boca, além de ser um efetivo estimulante. O gosto por essa noz, cuja árvore cresce nas florestas da África Ocidental, rapidamente se difundiu entre as populações da savana e do Sael e se estendeu à África do Norte. Era um artigo de luxo, cujas propriedades medicinais o mundo do islão apreciava. Sendo um estimulante não condenado pelo maometanismo, sua demanda tendia a aumentar com a expansão da fé.<sup>52</sup>

Os mercadores soninquês e mandingas foram estabelecendo, ao longo dos caminhos mais frequentados, estações de repouso e de armazenagem dos artigos que compravam e vendiam, ou se radicando em vilarejos distantes. Onde aportavam, punham pequena mesquita e davam a conhecer, pela pregação e o exemplo, um rudimentar islamismo.

A catequese geralmente caía no vazio e quase nunca ultrapassava aqueles que, como escravos ou clientes, viviam ao lado dos mercadores. Os diulas eram aceitos pelas populações das aldeias em que se fixavam, ou pelos vizinhos dos povoados que estabeleciam, como mais um grupo de imigrantes, com costumes, crenças e tradições próprias, não diversos de outros que — e isto é comum na África — ali moravam há algum tempo, a pouca distância dos habitantes mais antigos, ou até mesmo nas próprias cidadezinhas destes, sem com eles se misturarem e sem cederem da determinação de conservar suas identidades e seus modos de vida.

Os diulas vendiam sortilégios, rezavam para chover, ministravam mezinhas aos doentes. Se tudo isso lhes valia a reputação de fortes feiticeiros, a fé que pregavam esbarrava contra uma antiga religião de camponeses, contra crenças que permitiam um diálogo direto com os deuses e os antepassados, contra ritos essenciais às colheitas e à fertilidade dos rebanhos.

Diante da resistência firme, constante e silenciosa das religiões tradicionais, o islamismo, ao contrário do que ocorreu em outras partes do mundo, irradiou-se lentamente pelas savanas do Sudão Ocidental. Mesmo em cidades mercantis, onde a presença maometana era dominante, os

cultos tradicionais se preservaram, à vista de todos ou sob embuço.

O império do Mali não tinha organização distinta da de seu antecessor, o de Gana. Não era um estado unitário nem homogêneo. Compreendia as mais diversas formas políticas, desde reinos e cidades-estado a aldeias que obedeciam a conselhos de anciães. A extensão e a diversidade dos territórios que lhe pagavam tributo e lhe forneciam tropas, exigiam do rei dos reis uma ampla tolerância para com as peculiaridades de cada parcela do império e vetavam, por isso mesmo, uma política de forçada islamização.

Não parece haver dúvida de que Bambuk e Buré estavam dentro da esfera de influência do Mali. Sobre os mineradores de ouro, contudo, o mansa jamais conseguiu impor um governo direto — que lhe daria o controle da produção do metal amarelo —, nem muito menos a crença em Alá. Todas as vezes que os reis do Mali tentaram islamizar aquelas áreas de seu império, toparam em cheio com a resistência dos habitantes, refletida na queda da produção do ouro, que podia estancar completamente.<sup>53</sup>

A propagação do islamismo não era ajudada pela força das armas. A conquista militar não trazia a conversão do gentio, uma vez que os exércitos do mansa não se formavam de muçulmanos em guerra santa, mas de contingentes em que deviam predominar os animistas. Com efeito, grande parte das tropas era constituída de escravos. E não apenas dos esquadrões levantados pelo próprio mansa, mas também daqueles que lhe forneciam os governadores de província e os reis e chefes vassalos. Da cavalaria, composta por aristocratas mandingas ou dos povos tributários, não se diria que fosse ardentemente maometana.

Fiel seguidor do Profeta foi, sem dúvida, Musa — que faleceria em 1337, após um quarto de século de reinado<sup>54</sup> —, e foram-no seus sucessores, o filho Maga (ou Magã)<sup>w</sup> e o irmão Sulaimã.

O acesso de Maga ao poder deve ter criado uma crise na família real, por haver preterido o seu tio Sulaimã. A isto talvez se deva o ter sido tão curto o reino de Maga, pois o mansa morreu, ou foi morto, talvez em consequência da ação de Sulaimã,<sup>55</sup> passados apenas quatro anos de sua investidura.

A controvérsia sucessória possivelmente se alastrou pelas províncias, enfraquecendo o império. Tanto assim que os mossis<sup>x</sup> lograram atacar e pôr a saque Tombuctu.

Se recebeu realmente um império em crise, a primeira tarefa de Sulaimã, como novo mansa, terá sido a de fazer voltar a ordem ao Mali. Isto conseguiu em breve tempo, bem como reforçar o domínio sobre áreas de hesitante vassalagem e estendê-lo a novos territórios. Em seu reinado, o império, que tinha por eixo o rio Níger, compreendia todo o espaço que ia,

no litoral atlântico, desde entre Aulil e a foz do Senegal até a Casamansa, e no extremo leste, desde Tadmekka até Cuquia. Ao norte, os limites ultrapassavam o Sael e penetravam no deserto, para dentro deles incluir Audagoste, Tichit e Ualata. Ao sul, a linha de fronteira bojava, para abranger o Futa Jalom, o Buré e o alto Sancarani, mas depois repentinamente se encolhia, a acompanhar, a alguma distância, o encurvado leito do Níger.

No interior desse mapa, todos pagavam tributo ao mansa e o reconheciam como rei dos reis — inclusive certas tribos de azenegues meridionais. Para o sul, porém, no rumo das minas cada vez mais promissoras de Lobi e do país acã, os exércitos do mansa não logravam fazer avanços duradouros. Os dogons<sup>v</sup> continuaram insubmissos nas difíceis escarpas de Bandiagara. E para leste e sudeste, no rumo da Hauçalândia e dos rios formadores do Volta, os soldados mandingas tinham de haver-se com os belicosos mossis, donos, também eles, de numerosa cavalaria e arqueiros temíveis. Por outros caminhos, as tropas do Mali iam dar em campos cobertos ou carrasquentos, onde a tsé-tsé já se fazia presente, impedindo o uso do cavalo e lhes retirando, assim, a vantagem que poderiam ter sobre a resistência dos donos do terreno.

Sulaimã continuou a política modernizadora de Musa, ao se esforçar em expandir o islamismo nas terras do Mali. Como seu irmão, mandou construir mesquitas, favoreceu as escolas corânicas, atraiu para as suas cidades homens santos e sábios muçulmanos, deu exemplo pessoal de devoção, zelo e piedade.

Procurou ser um rei islamita — e o grande viajante Ibn Batuta,<sup>56</sup> quando, entre 1352 e 1353, andou pelo Mali, assim o viu: a fazer suas preces, a comparecer, com toda a pompa e majestade, aos ofícios religiosos das sextas-feiras e aos festivais islâmicos. Os fiéis estavam todos de branco. E Sulaimã vinha, a cavalo, precedido pelo cádi e por outros dignitários maometanos, que gritavam: “Deus é grande!” e “Há um só Deus, que é Alá!”.

Era muçulmano, mas não pôde deixar de ser também um rei tradicional, e em torno dele mantinha-se a atmosfera que cercava a monarquia divina, da mesma forma que nas orações coletivas muçulmanas se imiscuíam ritos animistas. Ibn Batuta os presenciou. Viu, durante os festivais islâmicos, os bardos ou griots, os corpos cobertos de palha, os rostos ocultos por máscaras de madeira, figurando pássaros de bico vermelho, a dançarem e a recitarem as glórias do reino — a fazerem provavelmente os gestos que vinculavam o mansa a seu povo, aos ancestrais e à terra.<sup>57</sup>

O mansa estava acima de todos. Era mais do que humano e, por isso,

comia em segredo. Jamais alçava a voz ou se dirigia diretamente aos súditos: um intérprete e bardo, o dieli, repetia em voz alta o que o rei lhe murmurava. Diante dele só se chegava de rojo, descalço, vestido de roupas velhas ou de farrapos. E se o mansa, por intermédio do “língua”, ao súdito se dirigisse, este jogava areia sobre a própria cabeça e as próprias costas.

De manto vermelho e boné dourado, envolto num turbante de brocado de ouro, Sulaimã dava audiências. Sentava-se em almofadas de seda, sob um guarda-sol encimado por um pássaro de ouro, do tamanho de um falcão. Cercavam-no os chefes militares, a pé e a cavalo, a trazerem, nas ocasiões mais solenes, aljavas de ouro e prata, espadas de ouro, lanças de ouro e cristal. À sua volta dispunham-se também os altos funcionários, e grande número de pajens, soldados, escravos, e músicos com tambores, trompas, xilofones e mandolins de duas cordas. Traziam-se para junto do rei duas éguas ricamente ajaezadas. E dois carneiros, para cortar o mau-olhado.<sup>58</sup>

Todo esse cerimonial lembra o de Gana e se reproduzirá pela África, onde o guarda-sol, provavelmente de origem egípcia<sup>59</sup> — quem sabe se inovação trazida pelo Mansa Musa de sua viagem a Meca —, será um dos mais insistentes símbolos da realeza.

Como o gana, o mansa exercia pessoalmente a autoridade e tinha a palavra final na administração da justiça. Os súditos muçulmanos eram julgados pelos cádis, de acordo com as leis do islão. Os animistas, pelos seus chefes e segundo as normas tradicionais de cada povo. Os abusos das autoridades eram punidos, e punidos os atos dos malfeitores. E com tal energia, que a ordem e a segurança, em tempo de paz, eram completas em todo o território do império. Ibn Batuta viajou de Ualata a Niani, com apenas três companheiros. Sem qualquer escolta. E nada de mau lhes sucedeu, pois ninguém no Mali, segundo ele, tinha o que temer dos ladrões ou dos bandidos.<sup>60</sup> O poder do mansa e o dos que em seu nome governavam exerciam-se de forma efetiva.

Devia ser intrincada a estrutura social e política de um império tão heterogêneo quanto o Mali. No ápice da pirâmide estava o mansa, e depois dele a linhagem real, e num círculo mais largo, o clã dos Queitas. Vinha em seguida a nação mandinga, e após ela, todas as outras. Nas nações, distinguiam-se as famílias reais e a nobreza, os homens livres, os que pertenciam a castas profissionais (como os bardos, os ferreiros, os carpinteiros, os curtidores), os servos e os escravos.

Os estados subordinados continuavam geralmente sob as dinastias tradicionais, os filhos dos chefes obrigados a permanecer junto ao mansa,

na condição de reféns cercados de honrarias. Ao lado de cada chefe, funcionava um representante do poder central.

Em alguns casos, o governo se fazia de forma direta, através de membro da família do mansa ou de escravo da corte, que assumia todas as prerrogativas de um chefe. Isto se dava sobretudo nas localidades de grande importância estratégica ou comercial — como Ualata, por exemplo. Ali, o mansa não apenas tinha a defender o correto fluxo do comércio, mas também o seu monopólio de importação de cavalos, armas e metais, sobre o qual assentava parte de seu poder.

Só o mansa provavelmente podia comprar cavalos, desta forma impedindo que se formassem, dentro do império, tropas de cavalaria capazes de rivalizar com a sua. Os chefes vassalos dependiam dele para obter animais de guerra, como dele dependiam os comandantes de sua própria cavalaria, os poderosos fararijas, que o rei dos reis cultivava com presentes e distinções honoríficas. Dava-lhes corcéis, roupas finas, ouro, armas de qualidade. E lhes premiava os feitos militares com a autorização para que usassem calças largas. Quanto mais amplas as calças, que se apertavam nos tornozelos, maior a importância de quem as usava.<sup>61</sup>

A cavalaria era a arma dos homens livres. O grosso das tropas de arqueiros seria composto de escravos. Ou a totalidade delas, como possivelmente nos regimentos que respondiam de modo direto ao mansa.

De escravos formava-se a guarda pessoal do soberano. Escravos eram muitos, e dos mais importantes, funcionários da corte. Forasteiros, sem laços com as famílias da nobreza, vinculados apenas ao dono, tinham eles condições especiais para preencher os ofícios políticos de absoluta confiança do rei. Sujeitos inteiramente a quem se tinha pelo mais poderoso de todos os homens, transformavam o cativo em poder e, quando o rei era na realidade um fraco, tutelavam-no e por intermédio dele exerciam o mando. Em momentos de crise — e o vimos com Sacura — podiam até mesmo assumir a condição de mansa.

Em circunstâncias normais, os escravos da corte eram usados pelo soberano para contrabalançar e neutralizar a força da nobreza e dos fararijas. E não apenas os escravos, mas certos elementos das castas profissionais, como os ferreiros e os bardos. Os ferreiros, embora desprezados como gente inferior, eram temidos pelo misterioso convívio com o fogo e os metais e porque os consideravam mestres da magia e do vaticínio. Dentre os bardos, depositários da história do império e da sabedoria tradicional, um era escolhido como dieli ou porta-voz do mansa, e pronto se voltava em conselheiro e confidente.



Esses escravos e homens de casta, embora não se libertassem da baixaza de suas origens, passavam a formar nas classes dominantes. Eram poucos, se comparados com a grande massa de cativos. Havia os escravos soldados. E os que serviam a um homem livre de pequena importância, e muitas vezes amanhavam a terra lado a lado com o dono, a cuja família frequentemente acabavam por se incorporar, através do casamento. Havia os que trabalhavam nas glebas da nobreza e dos altos funcionários. E os que mourejavam nas grandes plantações do mansa. Muitos escravos eram reunidos em aldeotas, sob as ordens de um feitor, também escravo, com a única obrigação de fornecerem ao soberano determinada quantidade anual de peixe, ou certo peso de cereais, ou um número fixo de cabeças de gado. Desse modo, podia o mansa alimentar os seus exércitos, bem como a numerosa corte que se juntava ao seu redor, ociosa e intrigante.

Para o ambiente de insídia e conjura muito contribuía o não existirem regras aceitas por todos para a sucessão do soberano. Dois sistemas pareciam competir e colidir: um, patrilinear, e outro, fratrilinear. Tanto o filho quanto o irmão do mansa, que em idade lhe seguia, aspiravam igualmente ao poder. E o derrotado, se aparentava conformar-se e recolher-se à sombra, ali se punha a conspirar com os antigos prosélitos e os novos descontentes, pronto para empolgar o poder.

Os descendentes diretos de Mansa Musa jamais se acomodaram à derrota de Maga. Há, com efeito, indícios de que, pelo menos uma vez, tramaram a derrocada de Sulaimã.<sup>62</sup> Com este morto, em 1360, depressa se puseram em armas.

Casa,<sup>2</sup> filho de Sulaimã, havia subido ao poder. Mas contra ele levantou-se Jata, ou Mari-Jata, filho de Maga; e, da guerra que se deu, saiu vitorioso. Na luta, Casa entregou a vida.

De Jata, diz Ibn Khaldun<sup>63</sup> ter sido péssimo governante, tirano e pródigo. Teria ele vendido a comerciantes egípcios a grande pepita de ouro, que se guardava quase como um objeto sacro — talvez a mesma na qual o gana prendia as rédeas dos cavalos. Durante seu reinado, mandou uma embaixada a Fez, e entre os presentes incluiu uma girafa, que causou tanta admiração e curiosidade na capital marroquina quanto, em Florença, no Quatrocentos, a que o sultão do Egito enviou a Lourenço de Médicis, ou a que, por volta de 1414, foi ter às mãos do imperador da China.

Jata faleceu, de doença do sono, entre 1373 e 1374. Sucedeu-lhe o filho, Musa II, que foi rei apenas na aparência, pois em vez dele mandou um poderoso ministro, cujo nome, Mari-Jata, poderia indicar tratar-se de pessoa da família real. Esse esforçou-se para reorganizar o império e deve

ter tido algum êxito em novamente reduzir à obediência muitas das províncias sublevadas. Não conseguiu, porém, subjugar a rebelião de Gao, que, por essa época, se separou do Mali e se fez de novo independente.

Também joguete dos altos funcionários da corte seria o sucessor de Musa II, seu irmão Maga II. Em 1388, apenas um ano após se ter tornado mansa, foi ele assassinado, subindo ao trono Sandaqui,<sup>aa</sup> um vizir que se casara com a mãe de Musa. O usurpador foi-se também de morte violenta, nas mãos de um membro do clã dos Queitas.

A confusão faz-se geral. No meio dela — isto afirma Ibn Khaldun, que nos conta a história dos descendentes de Mansa Musa<sup>64</sup> — um estranho, vindo das terras do sul, mas pertencente à linhagem do Sundiata, assume, em 1390, o poder, com o nome de Maga.

As guerras intestinas haviam enfraquecido o império. Outras províncias seguem o exemplo de Gao, e os inimigos externos rompem as fronteiras do Mali.

Os mossis voltam a fustigar toda a região da grande curva do Níger. De novo pilham Tombuctu. E, em 1480, atacam Ualata. Do norte, os tuaregues acoçam incessantemente Tombuctu e as cidades vizinhas, até que, em 1433, se tornam senhores do grande porto caravaneiro. Os songais avançam com seus barcos rio acima, arrebatando ao Mali o controle das águas e lhe tomando as terras adjacentes.

Jenné — cercada por rios e canais, que a tornavam quase inexpugnável — retoma a independência. E a maioria dos reinos soninquês, quando o século ia a meio, rompe os vínculos de vassalagem com o mansa. Mais tarde, Diara também se liberta, sob a liderança de uma nova dinastia, os Diauaras. Com os novos reis, que se sentavam entre os seus como se fossem homens do povo, inteiramente despidos de mistério ou cerimoniosa pompa — “um rei”, diziam, “não necessita de qualquer outro ornamento que não os de sua autoridade e realeza”<sup>65</sup> —, Diara cresce como ponto de destino das cáfilas e como centro do comércio transaariano.

No Tacrur, que se desliga do Mali, por ser vassalo de Diara, as dinastias se sucedem e entre si convivem e competem. Os Manas, que eram soninquês, são substituídos, no início do século XIV, pelos Tondions, uma mistura de sereres e mandês, e esta nova dinastia, cem anos mais tarde, cede lugar aos Lam-Termes e aos Lam-Tagas, fulas ou fulas miscigenados com berberes. O Futa Toro sofre pressões de todos os lados e clãs de guerreiros, geralmente de origem estrangeira, impõem-se sobre o que fora o Tacrur, doravante fragmentado em numerosas e pequenas chefias.

Para o império do Mali começava o ocaso. Seu declínio será lento, ao

longo de todo o século XV. Perdida a obediência dos soninquês, dos tucolores, dos songais e de outros povos que dele faziam parte, o Mali foi se reduzindo, ao norte, às suas antigas dimensões de país dos malinquês. Para o sudoeste, continuou a expandir-se, a esforçar-se para conservar o controle sobre o comércio do ouro, da cola e do sal — este a ter por fonte não mais as minas do deserto, e sim as praias do Atlântico. A unidade que o Sundiata dera aos mandingas vai custar a perder-se: não deixará de existir senão já nos últimos dias do século XVI, e sobre um território bem mais amplo do que o tradicional, pois não se perderam as áreas colonizadas pelos malinquês nos rios Gâmbia e Casamansa. Mesmo ao norte, sobre os bancos do Níger e do Bani, o mansa conservará, por algum tempo, entre os bambaras, muitos vassalos.



## Os litorais do Índico

Quando, nos primeiros séculos de nossa era, os bantos começaram a se espalhar pelas praias do Índico, ali já existiam, sobretudo nas ilhas contíguas à terra firme, pequenos entrepostos comerciais, onde vinham ter navios de nações distantes — romanos, árabes, persas. Vinham esses barcos buscar incenso, marfim, carapaças de tartarugas, chifres de rinoceronte, peles de pantera. E traziam, para a troca, lanças, adagas e machados de ferro, tecidos de algodão, vidros, vasos de cerâmica e “o mel extraído de uma cana”, o açúcar, que já figurava nas listas de mercadorias do Périplo do mar Eritreu.

Foi por esse guia de viagem que nos chegou da Antiguidade a sequência dos empórios e portos africanos ao sul do cabo Guardafui, frequentados por embarcações provenientes do Egito, da Arábia do Sul e do golfo Pérsico.

Os barcos iam e voltavam de acordo com as monções: de dezembro a fins de fevereiro, no inverno, elas sopram da direção norte-nordeste; e de abril a setembro, deslocam-se no rumo inverso, partindo do sul-sudoeste. Mais para baixo, as viagens entre o Extremo Oriente e a África eram ajudadas pela corrente sul-equatorial, que percorre uma grande elipse no centro do Índico.

Logo após o cabo Guardafui, descendo a costa, as naves encontravam Aromata, possivelmente onde hoje é Olok. Nesse local, paga uma taxa aos nativos, tinham segurança e facilidades para o exercício do comércio. Ali abasteciam-se de incenso, mirra e especiarias. Eram estes os produtos que se adquiriam nos litorais nus e difíceis da Somália, pobres, ao norte, de baías e ancoradouros. Para o interior, estendem-se terras áridas, de vegetação de tal modo rala, que mal sustentam os rebanhos das reduzidas tribos nômades.

Mais abaixo, ficavam Tabae e Pano, e depois, Opone (a atual Ras Hafun) — outro empório, onde eram abundantes as carapaças de tartaruga e onde se embarcavam escravos da melhor qualidade, muito apreciados no Egito.<sup>1</sup>

Vinham em seguida Serapion — identificada geralmente, e desde há

muito, com Mogadixo,<sup>2</sup> embora haja quem a coloque em Warsheikh<sup>3</sup> ou em lugar impreciso, alguns quilômetros ao norte de Merca<sup>4</sup> — e Nikon — talvez Brava,<sup>5</sup> talvez Port Dunford,<sup>6</sup> quem sabe se Gondercia ou Merca.<sup>7</sup>

Em Mogadixo, já se está na chamada costa de Banadir, ou das baías, não porque estas sejam numerosas ou excelentes, mas por contraste com o litoral mais ao norte e por lá se abrirem os primeiros portos toleráveis. Para o interior, atenuada junto aos cursos dos rios Webe Shebele e Juba, a mesma aridez, que se abranda à medida que se marcha para o sul.

Chega-se, então, à altura da atual fronteira entre a Somália e o Quênia, a um outro tipo de costa, cortada por vales alagados (antigos estuários submersos pelo mar) e coberta de manguezais, interrompidos por praias de areia branca, praias muito íngremes, que se tornam quase planas na marinha d'água, permitindo, por isso, que os barcos chatos ou de pequeno calado, que nelas ancoram, sejam, quando a maré baixa, descarregados no seco. Paralelos à costa, sucedem-se os cordões de arrecifes e os arquipélagos de coral. Nas ilhas, cavam-se alguns dos mais abrigados portos da região.

No continente, vencidos os manguezais e as praias, há uma estreita planície arenosa, fértil para algumas culturas, como o coco, o arroz e, atualmente, a mandioca. Existe ali bom suprimento de água. Esta vai escasseando para o interior, enquanto a terra sobe lentamente e se reveste de um duro cerrado (o nyika), que, aliado à presença da tsé-tsé, desestimulou, desde cedo, os habitantes de um litoral ameno à conquista do sertão.

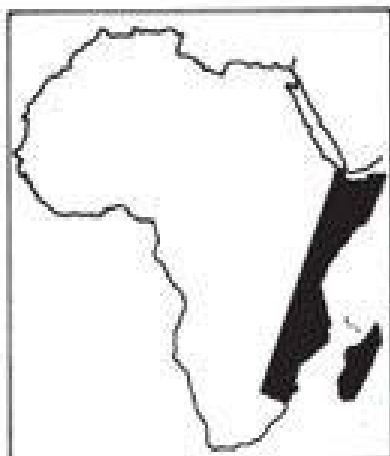
Nessa parte da costa, o Périplo menciona as ilhas Piralae (talvez Lamu) e Menouthias — geralmente tida por Zanzibar ou Pemba, embora haja quem a assimile a Mafia<sup>8</sup> e quem a considere como representando todas as ilhas do grupo de Zanzibar, fundidas, na lembrança do mareante, numa só.<sup>9</sup>

A dois dias de viagem à vela de Menouthias, situava-se Rapta, o mais meridional, e quiçá o mais importante, de todos os empórios da Azânia (nome que tanto o Périplo quanto Ptolomeu dão à costa índica da África; João de Barros<sup>10</sup> lhe chama Zanguebar). Rapta devia localizar-se, portanto, naquele limite até onde o regime das monções permitia que os veleiros fizessem a viagem num só ano. No delta do Rufiji, muito provavelmente.<sup>11</sup> Pois, para o sul, o número de dias durante os quais os ventos de nordeste sopram com força, no fim da monção, é insuficiente para que se possa prosseguir litoral abaixo antes que comecem os de sudoeste; e se os barcos fossem muito para o sul, possivelmente não alcançariam a Arábia antes que cessasse a monção estival.<sup>12</sup> Há quem prefira, porém, pôr Rapta mais ao

norte, sobre o rio Pangani,<sup>[13](#)</sup> ou levante a hipótese de que pudesse estar tanto no Rufiji quanto em Kisiju.<sup>[14](#)</sup>

Onde quer que se assentasse, Rapta era um porto com movimento, grande fornecedor de marfim e também de óleo de coco, de carapaça de tartaruga e de chifre de rinoceronte. Já devia exportar vigas de madeira, para serem utilizadas na construção de casas, nos países despidos de árvores do golfo Pérsico e da Arábia do Sul.<sup>[15](#)</sup>





Os moradores de Rapta e de seus arredores são descritos no Périplo<sup>16</sup> como gente muito alta. Talvez fossem cuxitas e desconhecessem o fabrico do ferro ou o fundissem em quantidade insuficiente. Pelo menos é isso o que sugere o fato de ser constituído por artigos desse metal, sobretudo pontas de lança, o grosso das mercadorias que ali se importavam.

Os entrepostos da Azânia estavam vinculados ao Iêmen. Por um direito que o autor do Périplo considerava antigo. O comércio na costa dependia, então, do chefe dos mafaritas e, portanto, do rei do Himiar, no sudoeste da Arábia. E do porto de Muza (onde depois seria Moca) velejariam os navios, em demanda dos litorais da África.

Tanto as tripulações quanto os comerciantes neles embarcados eram geralmente pessoas familiarizadas com a Azânia, conhecedoras das línguas que ali se falavam, e tinham muitas vezes nos entrepostos relações de família. Nas esperas pelas monções de retorno e nos vários meses que, com frequência, demorava reunir a mercadoria desejada — nem sempre havia bens em depósito para atender à demanda dos barcos —, marinheiros e mercadores tomavam mulheres locais. Além disso, desde cedo, alguns negociantes devem ter reconhecido a vantagem de se fixarem nos melhores pontos da costa ou de, naqueles lugares, manterem agentes, para que as transações fossem realizadas ao longo de todo o ano e não apenas depois de aportarem os navios.

Estes andavam de ancoradouro em ancoradouro, até se esgotarem as mercadorias. Visitavam tanto os entrepostos, como Opone e Rapta, quanto os abrigos menores. E fundeados em baía segura, mandavam pequenas embarcações correr as praias vizinhas, para tentar o escambo com os nativos.

Tinha tal comércio escassa participação no conjunto das transações que se faziam desde o extremo oriental da Ásia até o extremo ocidental da Europa. Cresceu, por isso, lentamente; mas cresceu.

Trezentos ou quatrocentos anos depois do Périplo, Nikon transformara-se num empório, e Rapta, numa cidade. Na Somália, havia mais um entreposto importante, Essina. Isso lemos na Geografia de Ptolomeu,<sup>17</sup> no texto que dela nos chegou e que foi provavelmente revisto e atualizado em Alexandria, no século V. E não se deve decerto a coincidência, mas, sim, a notícias precisas que chegavam ao Império Romano, o fato de se registrarem na Geografia que, para o oeste de Rapta, ficava uma grande

montanha nevada (seria o Kilimanjaro) e que, muito mais para o interior, o Nilo tinha as nascentes em grandes lagos, no alto dos montes da Lua.<sup>18</sup>

Roma herdara o controle do comércio do mar Vermelho. Ali estabelecera uma rede de alianças com os estados árabes costeiros e vinculara os seus interesses aos de Axum. Com este último reino, os bizantinos, sucessores dos romanos, tentaram fazer face à expansão marítima dos sassânidas. Mas não lograram evitar que os persas dominassem as rotas do Índico ocidental e os seus portos. No fim do século VI, os iranianos apoderavam-se da Arábia do Sul e assumiam o controle de Bab-el-Mandeb.

Os axumitas haviam sido senhores do Himiar. Haviam controlado Muza e os outros portos pelos quais se fazia o comércio com a Azânia. E por intermédio dos árabes e com seus próprios barcos, talvez tenham participado no tráfico com os empórios da África Oriental.

Com o Índico ocidental à mercê dos iranianos, o mar Vermelho perdeu importância, cessaram praticamente as trocas diretas entre o Mediterrâneo e a Azânia, e o controle dos entrepostos na África Oriental passou dos portos de Iêmen para os do golfo Pérsico. Omã e Sirafe substituíram Muza e Adúlis.

A estrutura do comércio não se alterou. Os sassânidas importavam da África Índica um bom número de escravos, para lhes servirem como soldados e como trabalhadores braçais. Esses escravos se distribuiriam sobretudo pelo golfo Pérsico, mas devem também ter chegado à Índia e à Indonésia. Em 614, embaixadores de Java presentearam o imperador da China com dois escravos seng chi — zenj ou zanj, como lhes chamavam os árabes.<sup>19</sup>

Não há indicação precisa de que esses zanj fossem bantos. Mas a probabilidade é a de que os bantos, por essa época, já tivessem substituído ou assimilado a maior parte dos grupos de coletores coissãs ou de pastores cuxitas que possivelmente os precederam nas terras que margeiam o oceano.

Seriam, assim, bantos muitos dos homens que os sassânidas — e depois destes, os omíadas e os abássidas — levaram em cativeiro para o golfo Pérsico. E bantos, os escravos que, nos séculos VII, VIII e IX, se levantaram contra seus senhores, nas plantações da Baixa Mesopotâmia.

Tradições da África Índica referem-se a um reino de Xunguaia,<sup>a</sup> que ficaria sobre o rio Juba, ou em Port Dunford (Bur Gayo), ou frente a Lamu. Dali, os bantos ter-se-iam dispersado para o litoral sul e para o interior, dando origem a vários portos mercantis e aos pocomos, niicas, teitas, pares, chagas e quicuios. A partir dessas tradições, cogitou-se que Xunguaia

tivesse sido o centro de um império, no qual se geraram a cultura dos suaílis (ou “moradores da costa”) e o seu idioma.<sup>20</sup>

Esse império, com início no século VI, estender-se-ia, pelo litoral, do rio Juba a Tanga e, para o interior, até o Rift Valley. Sua população seria formada por caçadores, pescadores e agricultores bantos e por pastores cuxitas. Antes mesmo de sua islamização, mas sobretudo depois dela, a gente de Xunguaia teria descido a costa, criando novos entrepostos e suailizando sua gente.

Há quem dê outra origem para os suaílis. Eles seriam bantos — pois banta, embora com fortes contribuições do árabe e de outros idiomas, é a língua quissuaíli —, e bantos agricultores, ligados aos que trabalhavam o ferro nos Grandes Lagos e nas montanhas de Kwale. Estabeleceram-se eles no litoral por volta do ano 500 e, gente das margens de rio, acostumada à pesca e às canoas, pronto se ambientaram ao meio e se expandiram pela costa.<sup>21</sup>

O que parece provável é que, ao longo dos séculos, as comunidades locais tenham desenvolvido, a partir da autossuficiência de alimentos, estruturas de poder próprias. Seus barcos percorriam a costa, a praticar escambos, tanto para satisfazer à demanda local quanto à de comerciantes estrangeiros. Estes dependiam da gente da terra para embarcar as mercadorias que procuravam, mas devem, com seus navios, ter servido de acicate para expandir a rede mercantil que os suaílis ou seus antepassados criaram no litoral e a caminho do sertão.

Vinham de distintos pontos do Índico os navegadores estrangeiros — árabes, persas, guzerates, malabares e cholas. E indonésios, nas suas pirogas com contrapeso lateral. Foram esses últimos provavelmente os primeiros povoadores de Madagáscar. E é possível que tenham criado colônias no continente. Sendo, porém, pouco numerosos, os que ficaram no litoral africano foram absorvidos pelos bantos.

Tal terá sido talvez o destino de algumas das mais antigas pequenas comunidades árabes e persas. Dos bajuns<sup>b</sup> — pescadores que se estendem de Kisimayo, na Somália, a Pate, no Quênia, e que, desprezados pelos somalis e suaílis,<sup>c</sup> se dedicam às tarefas consideradas mais duras e baixas, como cortar mangues, secar peixes e limpar conchas — há quem diga que descendem dos lendários emoizaídes.<sup>22</sup> Dos habitantes da ilha de Tumbatu, afirma a tradição que provêm de um príncipe do Xiraz e de seus companheiros.<sup>23</sup> Os dois exemplos não parecem ter outro apoio além da fantasia, mas desenham uma realidade: a diluição de pequenos grupos de estrangeiros, cujos descendentes adquirem a cultura do povo entre o qual

se fixaram e dele tomam, pelo ininterrupto cruzamento, o tipo étnico.

Se, antes da pregação de Maomé, alguns grupos de árabes e persas se instalaram em feitorias na África Índica, dificilmente conseguiram conservar sua cultura, pois acabaram por adaptar-se às condições e hábitos da terra, ao tomar africanas por esposas e concubinas e ao aprender com elas a língua local. Os que mais resistiram à assimilação podem ter sido os membros daquelas pequeninas comunidades que permaneceram como quistos, ligadas pelo comércio às cidades de origem, de onde talvez viessem, regularmente, novos imigrantes, que reavivavam os valores e a saudade do país natal.

O advento do islão, com sua vitória sobre os sassânidas, deve ter contribuído para a coesão de algumas dessas coletividades árabes e persas, permitindo que procurassem manter vivos os traços culturais que as distinguiam dos bantos. E para que os difundissem, ainda que mestiçados, entre as sociedades bantas do litoral do Índico.

A propagação do maometismo foi provavelmente mais rápida na Somália do que no resto da costa. A nova religião facilmente difundiu-se de Zeila e Berbera para os pastores cameleiros — e de novo ganhou o deserto. Já para o sul, o avanço foi mais lento. Os agricultores bantos ficaram fiéis aos ritos de que dependia a fertilidade do solo, e o islão não logrou ser mais do que um credo minoritário, mesmo nas cidades mercantis, até o fim do século XII.

As tradições dão a entender que os primeiros califas se preocuparam com a catequese e a expansão das comunidades árabes na África Oriental. Narram, por exemplo, que o califa Abd al-Malik ibn Marwan (685-705) incumbiu um grupo de sírios de se estabelecer nos litorais da Azânia. Teriam eles supostamente fundado Lamu e mais 35 cidades, em 696.<sup>24</sup>

As crônicas locais referem-se também à atração que a costa da África exercia sobre os hereges muçulmanos e os prófugos políticos, que ali iam refugiar-se ou criar cidadelas para seitas e linhagens perseguidas. Assim, nos Anais de Omã, conta-se que, tendo sido derrotados pelo califa omíada em 692, os dois chefes da família Julanda, que governava aquela cidade, fugiram para a África. Suleiman e Said, que eram irmãos, teriam sido acompanhados no desterro por um grande número de parentes e partidários.<sup>25</sup>

Meio século depois — e agora lemos João de Barros<sup>26</sup> —, uma chusma de heréticos, os emozaídes, espalhar-se-ia ao longo da costa, “como uma peste lenta”. Seriam eles, caso o fato se tenha realmente produzido, sequazes do pretendente xiita Zaide ibn Ali, morto em 740.<sup>27</sup>

No mesmo capítulo das Décadas, narra-se também a história dos sete irmãos de Laça — ou Al Hasa (Al Ahsa), localidade que fica a pequena distância, para o interior, do Bahrain. Eles e seus acompanhantes, vindos em três navios, ter-se-iam estabelecido, no início do século X, em Mogadixo e Brava, e talvez pertencessem à seita dos carmatianos, de feição revolucionária e comunista.<sup>28</sup>

O episódio tem sido considerado simples variante de um outro mais famoso, o dos príncipes de Xiraz, também registrado por João de Barros,<sup>29</sup> ao transmitir-nos uma versão da Crônica de Quíloa. Segundo outra, em arábico,<sup>30</sup> o sultão de Xiraz, Al-Hassan ou Al-Hussain, com seus seis filhos, teria velejado para o litoral africano e ali criado várias colônias. O sultão teria aportado nas Comores. Seu filho Ali, na ilha de Quíloa, na segunda metade do século X.

Todas essas histórias — e outras que figuram nos textos ou nas tradições orais — são de autenticidade duvidosa. Refletem, porém, fatos reais, que foram tomando, com o correr dos séculos, formas embelezadas ou simbólicas. O texto escrito, nesses como em outros casos, não é penhor de verdade, pois entre ele e os acontecimentos que descreve há um enorme hiato de tempo. De todos os livros de narrativas históricas da África Índica, o mais antigo e no qual se põe maior confiança é a Crônica de Quíloa, que data da primeira metade do século XVI. Os demais — o Livro dos Zanjés, a Crônica de Lamu, a Crônica de Pate — foram escritos no fim do século XIX ou no início do XX. Tanto o primeiro quanto os três últimos reproduzem versões idealizadas do passado, que se transmitiam de boca em boca e de geração em geração.

Embora em parte ou totalmente míticos, esses relatos recordam o aumento dos contatos de árabes e persas com os litorais africanos, a partir talvez de meados do século VIII. Ou a reabertura da costa ao comércio a distância, mas já no fim daquele século, para os que, ao contrário de tantos outros, creem<sup>31</sup> ter havido uma quase completa interrupção nas viagens para a Azânia, durante o apogeu de Axum como potência mercantil no mar Vermelho. Para esses, deixara, entre os séculos III e VI de nossa era, de haver necessidade de descer a costa, pois nos portos axumitas embarcavam-se o marfim, o âmbar, os chifres de rinoceronte, as peles e os demais gêneros que tão bem se vendiam no Mediterrâneo, na Arábia, na Pérsia, na Índia e na China.

Com os navios chegavam, e para ficar, alguns imigrantes do baixo Iraque e de Omã, de Sirafe e de outros portos iranianos. Vinham não somente os heterodoxos religiosos e os perseguidos políticos, mas também os que se



sentiam chamados pelas perspectivas de uma nova vida nas costas úmidas do Quênia e da Tanzânia, que contrastavam violentamente com a aridez da Península Arábica. E os que sonhavam, ali, naquelas terras verdes, construir uma fortuna com o marfim e talvez, já então, o ouro.

Não deviam ser muito numerosos. Instalavam-se entre povos estranhos. Em vilarejos para os quais afluíam os produtos do sertão e que eram visitados pelos marinheiros que faziam o comércio a longa distância no Índico. Num e noutro caso, topavam uns poucos correligionários. Aqui, eram pioneiros. Ali, punham-se sob a proteção de um chefe banto. Acolá, fundavam uma nova aldeia. Tinham preferência pelas ilhas junto ao continente, sempre que nelas houvesse água. Nas ilhas, achavam geralmente bons ancoradouros e nelas o mar os protegia dos ataques de surpresa: era um obstáculo entre eles e os vizinhos, se estes se tornassem hostis.

É natural que Zanzibar e Pemba chamassem a atenção dos imigrantes. Pelo tamanho. Pelos solos férteis e fartura de água. Pela excelência de suas baías e enseadas, repletas de peixes e crustáceos. Nessas ilhas não existem os grandes felinos predadores, mas abundam os porcos selvagens, as tartarugas e as aves de caça. E o clima é mais suave do que o do continente. Quando, no início do século X, Al-Masudi foi de Omã à Azânia, Cambalu era o empório mais importante da costa. Talvez ficasse na ilha de Pemba, em Mkumbuu.<sup>32</sup> Mas não se exclui que se situasse em Zanzibar. Ou em Lamu.<sup>33</sup>

Os moslins teriam conquistado Cambalu por volta de 750, sujeitando seus primitivos habitantes. No século X, parte da população da ilha era muçulmana, e muçulmana a família que sobre ela reinava. Esses islamitas falavam, contudo, a língua dos zanjés, e é possível que entre eles predominassem os mestiços. A maioria dos moradores da ilha devia ser negra e pagã.

O comércio estava nas mãos dos islamitas, que iam buscar o ouro nas terras de Sofala. O principal produto que exportavam era, porém, o marfim, e a ele se seguiam, em ordem de importância, o âmbar cinzento, as peles de leopardo e as carapaças de tartaruga. Também as vigas de madeira seriam levadas para Sirafe e para outros portos do golfo Pérsico e da Arábia. O ferro devia ser um dos artigos mais procurados, pois, como escreve Al-Masudi,<sup>34</sup> os zanjés o “usavam como ornamento, em vez do ouro e da prata, da mesma forma que empregavam bois como animais de carga e de guerra”.

Ficasse, ou não, a Cambalu de Al-Masudi no arquipélago de Lamu, descobriu-se, numa de suas ilhas, Pate, um importante sinal da antiguidade

do islão na costa. Shanga, pois assim se chama o sítio, talvez já existisse no início do século VIII, e ali se pode acompanhar o evoluir das técnicas de construção, do barro socado e da palha aos blocos de coral unidos por massa calcária. Mariscos, peixes e tartarugas formavam a base da alimentação da cidade, embora também tivessem relevo a caça e animais domésticos como o boi, a cabra, o carneiro, o camelo e a galinha.<sup>35</sup> Indícios do comércio a distância aparecem nos horizontes dos séculos X e XI, mas já do fim do século VIII<sup>36</sup> dataria um pequeno prédio de madeira, que se crê uma mesquita, reconstruído várias vezes, até tomar, duzentos ou trezentos anos mais tarde, a forma de um templo em pedra-coral.<sup>37</sup> Ao deixar, no século XV, de ter vida, Shanga era uma cidade murada, com cerca de cinco hectares, e a maioria de suas casas, em pedra.

No sudoeste de Zanzibar fica Unguja Kuu, ou Antiga Unguja. A 32km dessa localidade existem alguns poucos vestígios de uma ocupação antiga. Ali foram encontrados numerosos fragmentos de louça vidrada azul-esverdeada, do tipo sassânida-islâmico dos séculos IX e X. Desenterrou-se também, em 1866, uma botija de moedas de ouro com inscrições cúficas. Das moedas, pelo menos um dinar contém data equivalente a 798, tendo sido cunhado por um vizir de Harun al-Rachid.<sup>38</sup>

Outros lugares com vestígios de atividades mercantis precoces situam-se mais ao sul, em Moçambique, na baía de Vilanculos. O mais importante é Chibuene, onde, em depósitos do século VIII ao IX, se encontraram faiança persa e vidro islâmico, acompanhados de cerâmica local semelhante à do interior, no rio Tana, e à de Quíloa e Manda.<sup>39</sup> O sítio pode ser de ocupação ainda mais antiga, da metade do primeiro milênio, e, apesar de figurar tão ao sul no mapa, já receber por aquela época a visita de mercadores, pois dele se retirou um fragmento de cerâmica louçada de tipo pré-islâmico.<sup>40</sup>

Também Quíloa já fazia comércio no século IX. A cidade tinha então uma aparência pobre, embora — como afirma Neville Chittick, que a escavou — fosse bastante extensa.<sup>41</sup> De aparência pobre, porque — e isto pode ser enganoso — não possuía construções de pedra-coral, mas tão somente casas retangulares de barro socado, cobertas por folhas de palmeira.

Nas casas moravam bantos que se dedicavam à pesca e à mariscagem, faziam uma cerâmica vermelha (com o rebordo muitas vezes delicadamente ornamentado por uma faixa de riscos finos em treliça), conheciam o fabrico do ferro e trabalhavam o cobre. Tinham um rei. E deviam, já então, manter comércio regular com o interior do continente. Para alimentar esse escambo, manufaturavam contas, tendo conchas como matéria-prima. E recolhiam cauris, que usavam possivelmente como moeda

interna e externa. O sal, o peixe seco, o gado, os cereais e as frutas garantiam a constância das trocas.

As transações faziam-se também ao longo das praias, em pequenos barcos. E a essa atividade costeira, que fazia afluir para ela os produtos de outros pontos do litoral, que por sua vez mercadejavam com o interior, iria dever Quíloa em grande parte seu progresso.<sup>42</sup>

A cidade localizava-se no noroeste da principal ilha do arquipélago do mesmo nome, onde hoje se ergue Kilwa Kisiwani, de frente para a melhor baía de toda a África Índica. Os veleiros muçulmanos que percorriam os mares da Azânia com certeza não ignoravam aquele excelente abrigo e, como ali traficavam em reduzida escala, puderam acompanhar o desenvolvimento de Quíloa como um centro de trocas, onde, de início, talvez quase não houvesse daquilo que interessava ao comércio a distância. Quando — quem sabe se por influência da própria demanda dos mercadores islamitas — essa situação se alterou e Quíloa se foi fazendo num empório do marfim, das peles e de outros artigos requisitados pela Arábia, Pérsia, Índia, Ceilão e China, o seu porto tornou-se cobiçado e nele vieram estabelecer-se imigrantes muçulmanos.

Distinto foi, parece, o começo de Manda. Ela teria sido habitada desde o princípio por islamitas, amplos conhecedores dos segredos do comércio no Índico. Assim poder-se-ia explicar<sup>43</sup> a riqueza da cidade desde os primeiros dias. Com efeito, até mesmo nos seus depósitos mais antigos, encontrou-se grande quantidade de cerâmica, faiança, porcelana e vidros importados.

Manda ficava na ilha do mesmo nome, no arquipélago de Lamu. Surgiu no século IX, e já então alguns de seus prédios eram construídos de pedracoral, com argamassa calcária. Ou tinham, outros, as paredes de tijolos cozidos. A maior parte das habitações seria, contudo, de taipa e sopapo. A proteger a cidade do mar, havia alguns muros feitos de maciços blocos de coral, que chegam a pesar uma tonelada, ajustados a seco uns contra os outros.

A cidade foi sempre pequena e próspera. Sua área não ultrapassava vinte hectares, e sua população, cinco mil habitantes.<sup>44</sup> Toda ela devia girar em torno do comércio a distância.

Em Manda fundia-se o ferro. Para consumo local e também — assim parece — para intercâmbio com o continente. Com o ferro e as contas de concha, que em Manda, como em Quíloa, se faziam, os ilhéus iam buscar na terra firme o marfim — o marfim que, juntamente com a madeira, abundante nos manguezais do arquipélago, constituía o grosso de suas exportações.

Dos portos do golfo Pérsico, Manda recebia tudo que não fabricava localmente. Sobretudo os artigos de luxo que as famílias de posses consideravam indispensáveis ao conforto e à imitação — tão comum nas sociedades coloniais — do tipo de vida das classes dominantes na Arábia e no Irã.

Tapetes, tecidos, couros, mobílias e roupagens, tudo a umidade e o tempo consumiram. Sobraram, porém, restos de cerâmica e de vidro. De vidro islâmico. E de cerâmica em grande parte — 30% — importada. Desta, cerca da metade era de qualidade superior: louça azul-esverdeada da Pérsia e até mesmo porcelana branca e faiança verde da China.

Esta louça chinesa, do tipo Yüeh, tem sido datada dos séculos IX e X. Deve ter chegado à Azânia em barcos árabes, persas, indianos ou indonésios, os mesmos que levavam à China o marfim e outros produtos da África. Os seus tripulantes introduziriam nos portos chineses e do Índico oriental as primeiras notícias sobre a paisagem, a fauna e as populações africanas.

A mais antiga referência chinesa à África figura num livro escrito no fim do século IX: o Yu-yang tsa-tsu, de Tuang Cheng-shih (ou Yuyang za zu, de Duan Chengshi).<sup>45</sup> Nele fala-se das terras de Po-pa-li (ou Bo-ba-li), muito áridas, percorridas por pastores nômades. Estes só comiam carne. Enfiavam uma agulha nas veias do boi, para lhe beberem o sangue, misturado com o leite. Exatamente como hoje fazem os povos pastores da África Índica.

A descrição, provavelmente das áreas vizinhas a Berbera ou de outros pontos da costa da Somália, repete-se numa outra obra chinesa, Hsin T'ang-shu, ou Nova história da dinastia Tang, concluída em 1060 por Ou-yang Hsiu. Há ali uma passagem sobre o país de Ma-lin, que ficava muito ao sul de Alexandria e depois de um deserto. Em Ma-lin, viviam negros ferozes.

Desde o final do século X, os negros começaram a ser vendidos à China, como escravos. Ao que tudo indica, em pequenos números. Lá alcançavam alto preço e eram utilizados em várias atividades, entre as quais a de porteiro.<sup>46</sup> É possível que fosse elegante possuí-los, da mesma forma que era refinado ter pajem preto em Lisboa, Londres ou Paris, no Setecentos, no Oitocentos e até as vésperas de nossos dias. Não fazia o encantamento de todos — segundo o narrador de *A la recherche du temps perdu* — o pequeno criado negro, vestido de cetim vermelho, que acompanhava por toda parte a princesa de Luxemburgo?

No princípio do século XII, a maioria das casas ricas de Cantão dispunha de escravos negros.<sup>47</sup> Não vinham, porém, esses cativos em barcos chineses desde os litorais da África, pois é de todo improvável que a marinha do

Celeste Império, por aquela época, se aventurasse a navegar mares tão distantes.

Um dos intermediários no comércio entre a China e a África pode ter sido o reino de Siri Vijaia.<sup>48</sup> Firmando-se, no século VII, nos dois lados do estreito que separa Sumatra da Malásia, controlou, a partir da centúria seguinte, o tráfego marítimo entre a Índia e a China. Quando se desintegrou, no início do século XIII, exercia algum tipo de suserania até mesmo sobre o Ceilão.

Era intenso o intercâmbio entre Siri Vijaia e os portos de Omã e Sirafe. Além disso, não se afasta que os barcos daquele reino — e também de Bornéu, Java e outras porções da Indonésia — frequentassem os litorais da Azânia. Suas pirogas com flutuadores laterais se haviam, desde o século VII, aperfeiçoado. Aumentaram muito de tamanho e passaram a ter dois mastros.

Atrás de escravos, de marfim e de outros produtos, uma frota de mil pirogas atacou, entre 945 e 946, Cambalu e outros entrepostos da África Índica. Provinha das ilhas de Waq-Waq, nome que os árabes da época — por um dos quais, Bozorg ou Buzurg ibn Chariyar, conhecemos essa história — aplicavam tanto a ilhas fantásticas (que só podiam ser atingidas pelos gênios ou onde vivia o pássaro Roca) quanto a ilhas reais, e não só às que bordejam a Ásia desde a Indonésia ao Japão, mas também a Madagáscar.<sup>49</sup> Para a maior parte dos geógrafos árabes, o litoral da África estendia-se, ao sul, para leste, a formar um enorme arco que ia ter ao sudeste da Ásia ou ao Japão. Talvez, por isso, designassem com o mesmo nome, Qumr (ou Komr), Madagáscar e a Malásia, e pusessem Waq-Waq tanto ao sul de Sofala quanto no Extremo Oriente.<sup>50</sup> Havia, contudo, os que distinguiam entre a Waq-Waq do sudeste da Ásia e a Waq-Waq africana.<sup>51</sup> Waka é um dos termos indonésios para barco com flutuador lateral. Daí que se chamasse waq-waq aos que nele navegavam,<sup>52</sup> bem como as terras de onde provinham.

Talvez os atacantes de Cambalu fossem indonésios, e a expedição se vinculasse a novas migrações para Madagáscar. Talvez tivessem eles morado por algum tempo, antes do ataque, entre o Save e o Limpopo.<sup>53</sup> Talvez fossem malgaxes. E talvez a esquadra estivesse formada por canoas indonésias e malgaxes, e, nesse caso, o ataque conjunto teria por objetivo deter o avanço para o sul da rede comercial árabo-persa. Esta ameaçaria as atividades mercantis de Siri Vijaia, que tinham na outra ponta o imenso mercado chinês.<sup>54</sup> A menos que, ao contrário, os waq-waq estivessem buscando romper o monopólio árabo-persa naquela parte do mundo.<sup>55</sup>



Outro importante intermediário entre a África e o Extremo Oriente terá sido o reino de Chola, nas costas do Coromandel. Foi poderoso do século XI ao XII, expandindo-se do sudeste da Índia pelo oceano afora. Em 1007, seu soberano afirmava ter conquistado 12 mil ilhas. E já dominava, ao que parece, as Maldivas e o comércio dos cauris.<sup>56</sup>

A presença chola na África Oriental era antiga. Como antiga a de mercadores do golfo de Cambaia e da cidade de Debal (ou Daibul). Esta ficava na boca do Índus e era o maior porto do Sind. Dela talvez tenham vindo, entre o fim do século XI e o início do XII, os debulis<sup>57</sup> das tradições orais da Tanzânia. Eram muçulmanos — Debal foi conquistada pelos árabes em 711 ou 712 —, e teriam construído alguns dos primeiros edifícios de pedra da Tanzânia.

Durante os séculos X a XII, o comércio não cessou de, lentamente, ampliar-se. No mundo muçulmano e no Ocidente cristão, aumentara a moedagem de ouro — como testemunha o surgimento, em consequência da expansão almorávida, do novo dinheiro áureo, que se chamou morabitino em Portugal e maravedi em Castela. Nos mercadores, mareantes e colonos da África Índica não podia deixar de acender-se a esperança de que o ouro do interior de Sofala fosse tão abundante quanto o do Sudão. Além disso, crescera a procura do marfim, não apenas na Índia e na China, mas também na Europa, onde a presa do elefante se tornara a mais nobre matéria-prima da escultura religiosa.

No século XII, se alguns dos mais antigos entrepostos tinham sido abandonados, como Unguja Kuu, e outros estavam em decadência, como Cambalu, a maioria prosperava. Mogadixo, por exemplo, tornara-se importante cidade mercantil, governada por um conselho de anciãos, onde estavam representadas as tribos, clãs ou linhagens da gente da terra e os grupos de imigrantes das mais variadas partes do Islão.

Merca e Brava eram dois outros grandes empórios nas costas da Somália, ambos com suas comunidades estrangeiras. Em Merca, havia uma que reclamava ter vindo de Sirafe e outras provavelmente procediam de distintos portos da Arábia, da Pérsia, do subcontinente indiano. A cidade era, porém, pelo que indicam escritores árabes do século XII e do século XIII, como Al-Idrisi e Ibn Said, controlada pelos somalis da tribo dos hawiyas. Estes nômades islamizados haviam descido a costa desde Ras Hafun e ocupado o baixo Webe Shebele, em cujos vales úmidos se cultivavam cereais.

Mais ao norte, os somalis da região entre a baía de Tajura e o cabo Guardafui também se derramavam, com seus rebanhos de camelos,



carneiros, cabras e alguns bois, na direção do sul. O movimento expansionista devia estar ligado ao impulso que tomaram Zeila e Berbera, desde o século IX, como portos para a Etiópia e ao desejo dos somalis de controlar os itinerários que uniam o golfo de Aden aos chapadões abissínios. Havia também, provavelmente, nessas migrações, forte motivação religiosa. Ao avançarem para o sul e para o interior, os somalis maometanos espalhavam o seu credo entre os somalis pagãos. E aumentavam, ao mesmo tempo, pela adoção dos convertidos, o número dos que pertenciam a uma tribo ou a um clã.

Tem-se vinculado essa expansão às tradições sobre a chegada à Somália de dois senhores árabes, o xeque Darod<sup>d</sup> e o xeque Isaac.<sup>e</sup> Ambos ter-se-iam casado com mulheres locais e vivido em santidade, a pregar e a difundir os ensinamentos do Profeta, e deles descenderiam duas das seis grandes famílias de clãs em que se dividem os somalis. O primeiro daqueles patriarcas teria existido nos séculos X ou XI; e o outro, nos séculos XII ou XIII.

Darod e Isaac pertencem mais à lenda do que à história. Seriam dois exemplos daquele esforço, tão comum no mundo muçulmano, para traçar genealogias em cujo ápice figure um parente de Maomé. Simbolizam, porém, uma efetiva imigração de árabes na margem meridional do golfo de Aden e dão validade e nobreza às bases islâmicas da sociedade somali.<sup>58</sup>

Se, ao norte do rio Juba, um barco maometano podia pretender encontrar correligionários em qualquer praia onde parasse, para o sul esses só existiam nos entrepostos mais conhecidos, e cercados pela grande massa de pagãos. Em Melinde, por exemplo, centro do comércio do ferro. Em Mafia. Em Zanzibar, onde, na mesquita de Kizimkazi Dambani, se localizou a mais antiga inscrição datada da África Índica e, o que é raro, em caracteres cúficos. Numa bela e elaborada caligrafia, lê-se que o xeque As-Sayyid Abu Imram Musa ibn al-Hassan ibn Muhammad mandou construir o templo do ano 500 da hégira, ou 1107 do calendário cristão. Talvez tenha sido insculpida pela mesma pessoa uma segunda inscrição cúfica, encontrada por Mark Horton na ilha de Tumbatu (ao lado de Zanzibar) e a indicar, como a primeira, a influência de Xiraz.<sup>59</sup>

Entrementes, Quíloa prosperara. Quíloa tornara-se parada obrigatória dos navios que se dedicavam ao comércio a distância. Construíram-se ali depósitos para mercadorias e se instalaram comerciantes de Mogadixo, ou seus agentes. Como também em Mafia e em Sanje ya Kati.

Muitos desses negociantes, vindos do Mogadixo e de outros pontos da costa de Banadir, ainda que fossem mestiços, tinham ou presumiam ter

antepassados persas, gente de Xiraz, e eram chamados, por isso, xirazes. Em breve, com a riqueza que lhes dava o comércio, adquiriram em Quíloa uma situação de predomínio. E, por volta de 1070 ou 1200, um de seus líderes, Ali ibn al-Hassan (ou Al-Hussain), assumiu o poder.

Assim poderia ser interpretado o início da Crônica de Quíloa, tanto em sua versão em árabe quanto na que nos deu João de Barros. Em vez de seis navios vindos de Xiraz, com seus príncipes, teríamos um movimento de expansão de grupos sualizados, isto é, racial e culturalmente mestiços, da costa de Banadir para o sul.<sup>60</sup>

De que os novos senhores eram comerciantes, e não nobres em armas, há um claro indício na Crônica: Ali ibn al-Hassan teria comprado Quíloa ao soba local por uma quantidade de tecidos que, desdobrados, equivalia ao perímetro da ilha. Isso deixa também evidente que já existia em Quíloa uma estrutura de poder, um rei que controlava o comércio com os estrangeiros, um rei a quem Ali ibn al-Hassan sucedeu.

Com a breve dinastia dos xirazes surgem as primeiras moedas — e não só em Quíloa, mas sobretudo em Mafia, onde, ao que parece, morava o sultão.

Do extremo ocidental de Mafia, em Kisimani, ele controlava os seus domínios. Pelo menos é nessa direção que apontam os achados arqueológicos: em Kisimani, os restos de cultura material apresentam-se, então, mais ricos do que em Quíloa, e o comércio parece ter sido mais intenso, bem como a circulação de moedas, tanto locais quanto estrangeiras.

As moedas mais antigas, pequenininhas, algumas poucas de prata, mostram, numa das faces, o nome de Al-Hassan. As seguintes, o de Ali ibn al-Hassan. Estas são de cobre, com um diâmetro de cerca de dois centímetros,<sup>61</sup> e deviam ser empregadas nas transações de maior valor, servindo os cauris ao comércio miúdo.<sup>62</sup>

A partir do final do século XII, aumenta o número das construções em pedra, que haviam começado a surgir cem anos antes. De início, os paralelepípedos que formavam as paredes eram unidos com lama, mas, em seguida, difundiu-se o uso da cal. As paredes mais antigas da Grande Mesquita de Quíloa foram erguidas com argamassa calcária e deviam ser parte do santuário muçulmano que, segundo a tradição, existia quando os xirazes chegaram à ilha.

Os templos da época, em Quíloa, Mafia e outras cidades, conformam-se a um só modelo, com tetos planos de pedra e argamassa, sustentados por pilares de madeira. De cada lado do edifício abrem-se portas em número

idêntico ao das fileiras de pilares; na frente, que dá para o sul, há apenas uma entrada; a parede norte, na direção de Meca, não apresenta abertura: nela faz-se um recuo, para conter uma espécie de pequena abside, o mirabe (mihrab).

Essas mesquitas não possuem minaretes — e isto é uma característica dos antigos templos muçulmanos em toda a África Oriental. Há três exceções: uma torre em Merca e duas em Mogadixo.

No minarete cilíndrico da Grande Mesquita dessa última cidade, está marcada a data de sua construção, equivalente a 1238. Perto, no mirabe da Mesquita de Fakhr al-Din, há uma inscrição de 1269. O mesmo ano islâmico, 667, figura noutra lápide, na Mesquita de Arba Rukun, também em Mogadixo, e vem junto ao nome de Khusru ibn Muhammed al-Xiraze. Um pouco mais velhos são outros dizeres gravados na pedra tumular de um indivíduo com o sobrenome Al-Khurasanji e, portanto, de origem persa: datam de 1217.<sup>63</sup>



Minarete da Grande Mesquita de Mogadixo. Século XIII

Quando essas três mesquitas foram construídas, Mogadixo atingira o ápice de sua história. Era o porto mais importante da África Índica e a

cidade mais rica e mais cosmopolita. Na metade do século, suas estruturas políticas sofreram radical transformação. De uma união de tribos, clãs ou famílias extensas, cada qual com seu chefe, passara a sultanato centralizado. O primeiro sultão chamou-se Abu Bacre ibn Fakhr al-Din.

Embora na órbita comercial de Mogadixo, foram, pouco a pouco, Mafia e Quíloa tecendo suas próprias redes de clientela. Devem ter procurado controlar os enseios mais favoráveis à proteção dos zambucos e as picadas para o interior, nas costas que lhes ficavam defronte. Isso não era fácil, pois tinham por vizinhos, nessas áreas, tribos hostis. Deram-lhes guerra, com frequência e relativo êxito, pois aos quiloenses impunha-se o domínio de franjas de terra fértil no continente, para neles, então como hoje, plantar suas roças.

Nesse processo de expansão, Quíloa chocou-se com outro pequeno estado moslim: o de Xanga, que ficaria numa outra ilha do arquipélago, Sanje ya Kati.<sup>64</sup> As lutas travaram-se na metade do século XIII e, malgrado terem os de Xanga deposto dois sultões quiloenses, o segundo destes, com a ajuda de Kizimkaki, em Zanzibar, onde se refugiara, acabou por vencê-los.

Por essa altura, tornava-se evidente a inversão das posições relativas entre Mafia e Quíloa: a riqueza afluía mais para esta do que para aquela. Crescia, em consequência, o número de estrangeiros que se fixavam em Quíloa, vindos possivelmente de outros empórios da costa africana e também do golfo Pérsico e da Arábia. Para os recém-chegados, a subordinação a Mafia não se justificava e muito menos a canalização do comércio por Mogadixo.

Foi essa gente que, pela força das armas, derrotou, por volta de 1300, os xirazes e impôs como sultão Al-Hassan ibn Talute, o chefe de um grupo de Madalis (ou Maadilas), que teria trocado por Quíloa o sudoeste do Iêmen, onde vivia o grosso do clã.

Os xirazes continuaram, porém, senhores de Mafia, até que, uns vinte ou trinta anos depois, o neto de Ibn Talute, Al-Hassan ibn Sulaiman — de quem talvez fosse a alcunha Abu'l-Mawahib, ou “o Pai das Dádivas”, com que a dinastia passou à história —, os derrotou. A partir de então, Quíloa saiu da órbita de Mogadixo e pôs-se a mercadejar diretamente com Aden.<sup>65</sup>

Em Sofala, um irmão de Al-Hassan ibn Sulaiman, Daúde, estabelecera uma feitoria, para adquirir o ouro que, proveniente do Zimbabué e de outros pontos do interior, ali vinha desaguar. Tanto Daúde quanto seus sucessores atuaram com tamanha habilidade e zelo que Quíloa obteve o prático monopólio do comércio com Sofala. Senhora do ouro e das rotas do ouro, é possível que Quíloa tenha exercido suserania sobre Pemba,

Zanzibar e longos trechos da costa, especialmente em Moçambique.

A ascensão da nova linhagem ao trono de Quíloa alterou as fidelidades religiosas — os Madalis eram sunitas —, redesenhou os caminhos do comércio e introduziu na ilha novos modelos culturais. Para começar, um novo tipo de arquitetura — uma arquitetura monumental, remanescente das antigas construções omíadas, abássidas e seljucas e com influências iemenitas.

Multiplicam-se os arcos. Os tetos deixam algumas vezes de ser retos e tomam a forma de abóbadas. As molduras das portas passam a ser cuidadosamente talhadas em coral e a receber fina ornamentação.

Dessa época deve datar o palácio Husuni Kubwa.<sup>66</sup> Fica num promontório, a uns 15m acima das ondas, tendo por três lados íngremes barrancos. Ocupa quatro mil metros quadrados de terreno e contém mais de cem salas. Num dos lados, possui o que poderia ser uma piscina octogonal, com escadas, a descer por um nicho interior, em cada lado.

Husuni Kubwa foi construído, ao que parece, para servir a um só tempo de residência senhorial e de estabelecimento mercantil. Dá a impressão, fora da cidade e com grande parte de sua área dedicada a depósitos, de ter abrigado um soberano ainda distante de seus súditos e que comerciava por conta própria, em grande escala. O soberano pode ter sido Al-Hassan ibn Sulaiman, pois numa das inscrições existentes no palácio, figura, cortado na pedra em árabe perfeito, o seu nome, precedido pela qualificação de “o rei vitorioso”.

Há indícios de que o palácio não foi ocupado por muito tempo. O sultão abandonou-o possivelmente por uma nova residência no centro da cidade. Ao partir, deixou inacabada uma outra construção em pedra, cujos restos se veem a pouca distância de Husuni Kubwa, dele apenas separados por uma ravina.

Trata-se de um grande muro de pedra-coral, fechando um espaço quadrado. A intervalos regulares, a parede dilata-se e alteia-se em torres de base arredondada. Dentro do recinto, não há evidência de qualquer edificação de importância. Chittick sugeriu que Husuni Ndogo — este é o nome da construção — fosse as ruínas de uma mesquita. Se isso corresponder à verdade, seria ela a única, na África Índica, com pátio central,<sup>67</sup> o tipo mais comum no mundo muçulmano. J.E.G. Sutton<sup>68</sup> pensa que seria uma espécie de caravanserá marítimo, um abrigo para mercadores e marinheiros.

Provavelmente na mesma época em que se construíra Husuni Ndogo, empreendia-se nova reforma e expansão da mesquita de Quíloa. O templo

já tivera duplicadas as paredes laterais e fora ampliado para o sul, por meio de vários pilares monolíticos, que sustentavam o teto. Agora, a ele se acrescentava uma ala a sudeste, coberta por domos.

Ali rezava, às sextas-feiras, o sultão Al-Hassan ibn Sulaiman, provavelmente o mesmo Abdul-Muzafar Hassan que Ibn Batuta conheceu em 1332.<sup>69</sup> O grande viajor<sup>70</sup> retrata-nos um soberano devoto e caridoso, que comia com os mendigos e cumulava de atenções e honras os que haviam feito a peregrinação a Meca e os homens santos que chegavam à sua corte. Os xerifes mereciam-lhe cuidados especiais: aos descendentes do Profeta o sultão reservava rigorosamente o quinto do saque obtido nas guerras contra os infiéis.

Quíloa — informa-nos Ibn Batuta — era uma grande cidade, “das mais belas e mais bem edificadas”, toda de casas de madeira cobertas de palha. Se ele, ao relatar suas viagens, guardara boa memória do que vira em Quíloa, deve ter ficado bastante impressionado com a profusão de construções de madeira e taipa, a ponto de se esquecer das casas de pedra, que talvez não fossem ainda numerosas. Quando os portugueses lá chegaram, pouco menos de dois séculos após Ibn Batuta, a maior parte das casas era de pedra e cal, como testemunham Gaspar Correia<sup>71</sup> e João de Barros.<sup>72</sup>

A cidade não tinha plano. Os prédios, muitos de três ou quatro andares, encostavam-se uns aos outros, deixando, entre os renques que formavam, estreitos e meândricos espaços vazios, que podemos chamar de ruas. Algumas eram tão apertadas, que se podia facilmente saltar de um eirado a outro.

A mesquita era o principal edifício da cidade e causaria impressão até mesmo aos portugueses. Valentim Fernandes<sup>73</sup> comparou-a, em 1505, à de Córdoba. Excetuados os templos e as casas do sultão, que Barros diz serem “feitas à maneira de fortalezas, com torres, cubelos e todo outro modo de defesa”, não haveria outros edifícios públicos de porte.

As casas de pedra, fossem pequenas ou maiores, como as dos dignitários da corte ou as dos comerciantes ricos, seguiam a planta dos apartamentos de Husuni Kubwa. Cada um destes constava de duas salas longas e estreitas, uma atrás da outra. À segunda seguiam-se diminutas alcovas.

Entrava-se na casa por uma porta cuja moldura era finamente trabalhada em pedra-coral, com motivos decorativos a imitar cordas e espinhas de peixe — o mesmo tipo de ornamentação que cercava os mirabes das mesquitas. Essa porta principal dava para um pátio, mais baixo do que o nível do solo e circundado por degraus ou por bancos. Às vezes, entre o



pátio e a primeira sala, havia uma varanda. As vivendas maiores podiam possuir um outro espaço descoberto, para o qual se abriam cozinhas e dependências de criados. Muitas casas dispunham de compartimentos com latrinas e bidês para abluções. As salas que davam para os pátios tinham janelas. Nas demais, a luz penetrava unicamente pelas portas. Eram recintos escuros, porém frescos.

Nas paredes, havia nichos, nos quais se colocavam vasos de porcelana. Os muros eram também decorados com frisos talhados de madeira e talvez com tapetes, pois as paredes de certas habitações apresentam uma fieira de buracos, que corresponderiam possivelmente às escápulas ou aos ganchos em que se suspendiam as alfombras.

A cidade — diz-nos Ibn Batuta — era habitada predominantemente por negros, que escarificavam o rosto. E era muito verde, cheia de árvores e palmeiras — acrescenta Valentim Fernandes.<sup>74</sup> Ali havia toda sorte de feijões, legumes, limões, laranjas doces — as melhores que Gaspar Correia jamais vira —, e cana-de-açúcar, bananas, jambos — se é jambo a fruta extremamente doce e parecida com azeitona que, com o nome de jammun, Ibn Batuta encontrou em Mombaça<sup>75</sup> —, e romãs, bétele, arroz, milhete, cebola, pimentas, cocos e algodão. O peixe era abundante. Criavam-se galinhas, pombos, bois, cabras, carneiros deslanados e de rabo gordo, com uma cauda que a Gaspar Correia parecia quase tão grande quanto o corpo.

Quíloa, quando por lá andou Ibn Batuta, já era um grande centro comercial. A urbe mais importante da costa — “uma cidade sem fim”, nas palavras do viajante árabe — continuava, no entanto, a ser Mogadixo. E dela, ele nos traçou um breve mas sugestivo retrato.<sup>76</sup>

Conta-nos, por exemplo, que, chegado um barco ao porto, o assediavam vários zambucos. Deles subiam a bordo numerosos jovens, e cada um selecionava, dentre os viajantes, aquele que seria hóspede de seu amo. O estrangeiro ia, então, para a casa de um comerciante local e só através dele podia comprar e vender.

Segundo Ibn Batuta, a base do sustento dos habitantes de Mogadixo era o arroz. Coziam-no com manteiga e o faziam acompanhar de carne de galinha, carneiro, camelo ou peixe, bem como de legumes. Cozinhavam bananas verdes no leite, para fazer uma espécie de purê. Outro prato local era uma coalhada com limões em forma de pickles, pimenta em molho de vinagre e sal, gengibre e mangas, frutas — explica — “que parecem maçãs, mas possuem um grande caroço”. Comiam em excesso, e eram gordos e corpulentos.

Amarravam um pano à cintura, sobre o qual punham túnica e manto.

Usavam turbante. O tecido das roupas era, entre os homens mais ricos, de ótima qualidade. O xeque, quando Ibn Batuta o acompanhou à audiência pública, tinha sobre o corpo uma veste de linho egípcio e dos ombros lhe caía uma túnica de tecido de Jerusalém. Caminhava sob um pálio de seda, com as quatro hastes encimadas por pássaros dourados. À sua frente, iam tocadores de tambor, flauta e trombeta. Uma procissão em tudo semelhante à de um grande chefe em qualquer outra parte da África.

Quase nada se sabe da estrutura política de Mogadixo, Quíloa, Manda, Melinde, Mombaça, Zanzibar, Mafia e outras cidades-estado mercantis da África Índica, exceto que eram governadas por um sultão ou xeque, com auxílio de vizires, cádis, emires e, em vários casos, de um conselho de notáveis, e que eram, na aparência, regidas pelas leis islâmicas. É muito possível, contudo, que a verdadeira estrutura de poder fosse a herdada dos microestados que ali existiam antes da chegada dos maometanos — Ali ibn al-Hassan comprou Quíloa ao régulo local, e o primeiro rei da dinastia Nabkani recebeu o título pelo casamento com uma mulher do clã real dos primitivos habitantes de Pate.<sup>77</sup> Tampouco se exclui que as aristocracias bantas tenham perdurado, absorvendo em seu número os imigrantes ou com eles se confundindo.

As forças militares dessas cidades-estado deviam ser pequenas. Usavam como armas o arco e flecha, a lança e um escudo leve. O bom entendimento, senão a aliança, com as tribos somalis ou bantas circunvizinhas devia ser a regra, pois só isto explica que as cidades, quando no continente, não tenham restos de muralhas nem de paliçadas. O comércio, na verdade, interessava a todos, e eram os cafres que traziam do interior o ouro, o marfim e as peles, para levar de retorno os panos, o ferro, as contas e os cauris.

Também os escravos eram obtidos por troca. Só os islenhos se atreviam, como os de Quíloa, a, com maior ou menor frequência, acometer aldeias bantas, para cativar a sua gente ou arrebatá-lhes o marfim.

Nenhum desses pequenos estados parece ter-se estendido terra adentro. Terão seus homens trilhado as rotas que levavam às zonas auríferas do Zimbabué e do Monomotapa? Alguns terão subido os rios e outros se instalado em acampamentos semipermanentes no sertão, pois, em 1531, os portugueses encontraram uma comunidade de “mouros” em Sena, a boa distância do litoral.<sup>78</sup> Quase todas as cidades suaílis tinham aliados no interior, com eles comerciavam e deles talvez recebessem proteção. Em Ungwana, uma cidade murada, próxima ao delta do Tana e cujos inícios datariam da metade do século X, há sinais de que se vinculava às

comunidades rio acima, servindo este de corredor entre o sertão e a costa. A cerâmica antiga de Ungwana, do mesmo tipo da de Shanga e Manda, é, com efeito, semelhante à que se recolheu ao longo do rio.<sup>79</sup> As cidades suaílis mantinham com o interior comércio regular e dependiam dele para suprir as demandas do Índico. Isso não desmentia, contudo, o padre Monclaro, que, no fim do Quinhentos, após verificar que as cidades e povoações muçulmanas da Contracosta “estavam ou em ilhas ou junto ao mar”, aduziu: “Parece que tiveram o mesmo modo de conquista naquela terra que nós na Índia, senhoreando somente a faldra do mar.”<sup>80</sup> Caranguejando a costa, como diria, sobre o Brasil, frei Vicente do Salvador.

As mercadorias iam e vinham, entre o litoral e o mais remoto interior, passando de tribo em tribo e de aldeia em aldeia, num sucessivo e continuado escambo. Eram desembarcadas e recolhidas em vários pontos da costa por pequenos barcos — pirogas com flutuador, zambucos, pangaio —, os mesmos barcos que ligavam entre si os portos da Azânia e de Madagáscar.

Os zambucos e os pangaio faziam-se com pranchas de madeira leve, amarradas com corda ou tamiça de coco. Não tinham qualquer pregadura metálica e calafetavam-se com massa de algodão e gordura. O pangaio era como uma jangada, com os lados baixos, e possuía dois mastros e velas latinas, de esteira ou empreita de palma. Dos mesmos materiais eram as velas do zambuco — embarcação veloz, de fundo chato e proa aguda.

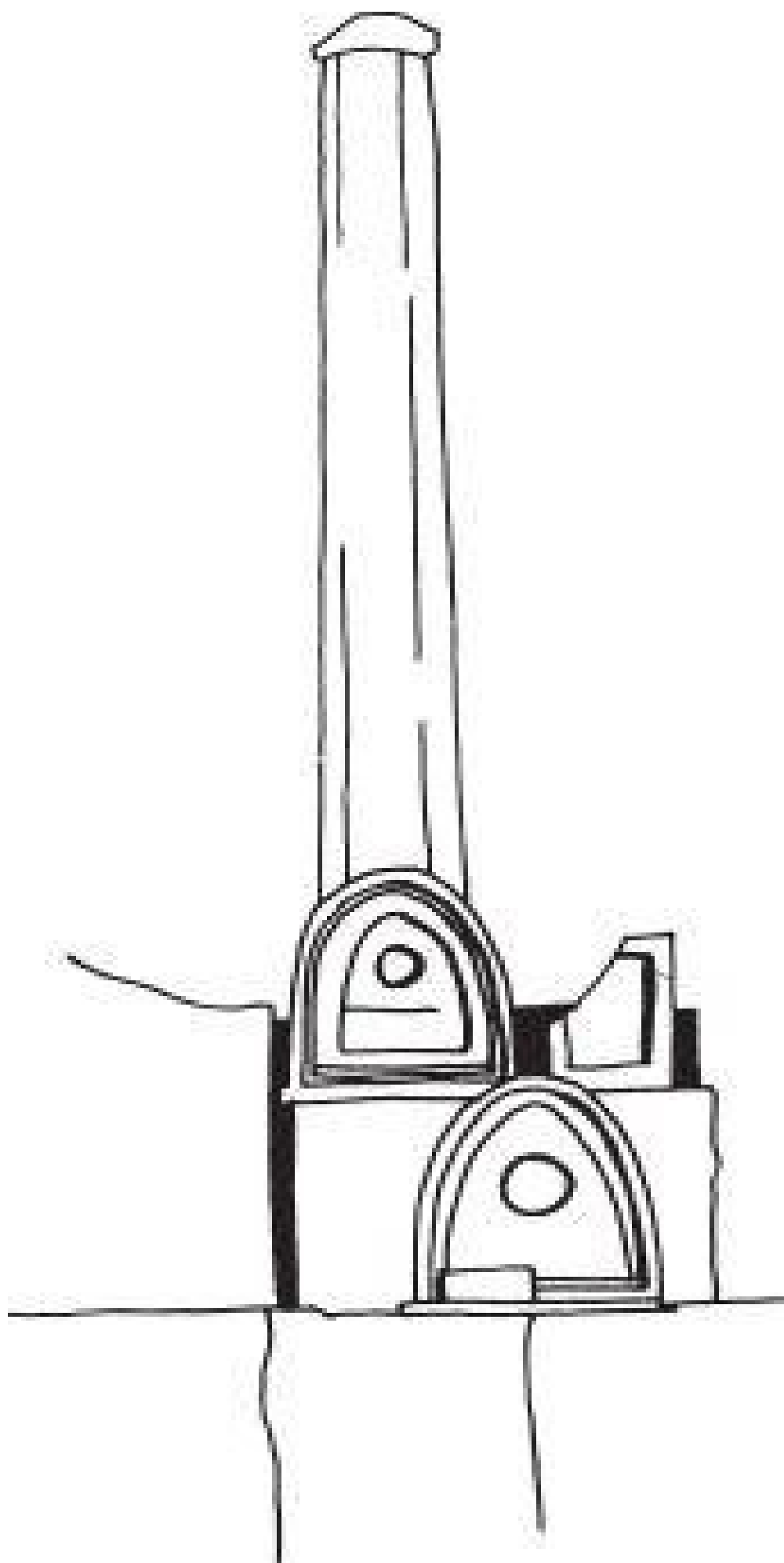
A navegação a distância ficava a cargo dos grandes navios árabes e do subcontinente indiano, nos quais chegavam os artigos de luxo, para satisfazer à demanda das classes ricas das cidades, e as mercancias apreciadas pela gente do sertão — entre as quais avultavam as contas de vidro, os cauris das Maldivas e os algodões do Guzerate.

Outros produtos, obtidos na própria Azânia, tinham também procura certa no interior: sal, peixe seco, ferro, contas feitas de concha marinha, cauris que se recolhiam nas praias da Tanzânia e de Moçambique,<sup>f</sup> panos de algodão. Os tecidos de Mogadixo entravam igualmente no comércio a distância: vendiam-se até mesmo no Egito. E arroz de Quíloa, e talvez também de Madagáscar, era exportado para Aden.<sup>82</sup>

Das importações de louça, a arqueologia juntou abundantes exemplos. Desenvolvera-se notavelmente, no início do século XIV, o gosto pela porcelana chinesa. Em Quíloa, como em outros lugares, tinha-se especial estima por uma porcelana verde-acinzentada, a celadona, da qual se dizia ter a propriedade de se rachar ao contato com veneno. Dela encontraram-se restos de pratos, de jarras e de tigelas, datáveis da dinastia Yuan (1279-

1368). Também se desencavaram peças de porcelana azul e branca e faiança de pó de pedra china, geralmente com decoração gravada por baixo do louçado castanho-esverdeado.

Importava-se igualmente cerâmica moslêmica de baixa qualidade, sobretudo de um tipo que vinha, ao que parece, de Aden: sob o vidrado amarelo, havia desenhos lineares em negro. Essa louça tinha grande demanda nas costas do Quênia. Perdia mercado à medida que se velejava para o sul, onde os objetos de barro do fabrico local atendiam quase que inteiramente aos usos corriqueiros.



A cerâmica nativa estava presente em todas as casas da Azânia. Já a porcelana era privilégio das famílias de posses. Nas moradas dos ricos, comia cada qual numa tigela, geralmente de louça chinesa ou persa. Os pobres sentavam-se em torno de uma panela comum, da qual iam retirando as porções de alimento.

No século XIV, a porcelana começou a ser utilizada para efeitos decorativos. Não só se punham vasos nos nichos das paredes das casas, mas se incrustavam no reboco do próprio muro pratos e tigelas, para quebrar-lhe a monotonia e a opacidade. Nas abóbadas e domos das mesquitas de Quíloa também se embutiram peças de cerâmica, que deviam rebrilhar à luz das lâmpadas.

Ao norte de Dar-es-Salaam, os pratos chineses aparecem embebidos na argamassa exterior dos sepulcros dos poderosos. Esses monumentos funerários, extremamente originais, apresentam a banda leste dividida num grande número de painéis de gesso, com molduras de pedra. Quando a tumba é de homem, suporta um pilar elevado, que alcança os cinco metros. O pilar pode ser de base redonda e ter nítida forma fálica — como dois que se encontram diante da mesquita moderna de Melinde. Ou ser de base octogonal, hexagonal ou quadrada. Muitos são inteiramente lisos. Outros possuem peças de porcelana cimentadas nas faces. Alguns, finalmente, mostram, na parte mais alta, nichos rasos, retangulares ou em arco, escavados na pedra.

Esses túmulos, que talvez derivem dos obeliscos de Axum e dos monumentos fálicos da parte meridional da Etiópia, não se encontram na região de Quíloa, nem mais para o sul. Respondiam, ao norte de Dar-es-Salaam, a uma tradição tão forte que, sendo os mais antigos do século XIV, ainda eram erguidos, em Tanganica, em pleno Novecentos.<sup>83</sup>

Os corpos que se colocavam nessas sepulturas eram de homens que, quando vivos, vestiam tecidos importados, moravam em casas de pedra, recitavam o Alcorão nas salas alfombradas. Alguns eram brancos; a maioria, negra e mulata. Faziam parte da classe dos mercadores e eram donos da política e da vida nas cidades islenhas e do litoral.

Como seus companheiros mais ao sul, aspiravam a pertencer ao universo do Islão. E esforçavam-se, talvez, em permanecer fiéis às saudades da Arábia e da Pérsia. Haviām construído, porém, uma cultura própria, como o provam os próprios túmulos com pilares, ainda que impregnada de



islamismo. Os imigrantes recentes — pois o comércio deve ter continuado a trazê-los — embebiavam-se rapidamente do modo de vida circundante. Suas mulheres, sogros e cunhados eram, na maioria dos casos, gente da terra, bantos. Deles acolheram o idioma em que normalmente se expressavam, a língua geral da costa ou quissuaíli. Seus filhos já cresciam africanizados. Embora moslins. E convictos de que mantinham as tradições culturais de além-oceano.

Essa gente parece não ter tido força ou disposição para difundir, fora da vizinhança de suas cidades, a cultura muçulmana de que era portadora. A própria gentilha que nelas exercia os ofícios menores e os escravos, vestidos eles também com simples tanga, só deviam ter uma ligeira tintura de islamismo. As religiões tradicionais persistiriam provavelmente entre o vulgo, mesclando-se ao maometanismo e o impregnando de seus rituais.

Todas essas comunidades espalhadas ao longo do litoral índico tinham no comércio a atividade de maior prestígio. A competição entre elas devia ser acirrada e sem tréguas, cada qual procurando obter o controle de novos escoadouros do marfim e do metal amarelo.

Talvez se deva ao aumento dessa rivalidade ou a uma temporânea perda do monopólio das transações com Sofala, a estagnação, e até mesmo o declínio, que sofreu Quíloa, na segunda metade do século XIV. Reduziram-se as construções em pedra — sinal por si só suficiente para caracterizar uma situação de crise. Mas há um dado ainda mais taxativo: durante o período, parece que nenhum sultão cunhou moeda na cidade. Continuaram, porém, a circular as espécies antigas.

Breve foi o desmaio. Já no início do século XV voltava a prosperidade a Quíloa. E a relativa abastança tornou-se a regra em toda a Azânia.

Para isso muito deve ter contribuído o novo impulso que tomaram as navegações no Índico. Por via marítima passara a escoar-se quase todo o comércio a distância, desde que Tamerlão quebrara o poder dos mongóis e destruía a paz e a ordem que estes haviam imposto sobre as rotas da seda e os demais caminhos caravaneiros entre a China e o Mediterrâneo.

Os assaltos, as tropelias armadas, as guerras locais, o clima geral de insegurança que se instaurara ao longo das grandes vias que atravessavam a Ásia, tudo conduzia ao abandono delas, em favor do oceano. Quando as mercadorias desciam do bojo dos navios para o lombo dos animais, era para abreviar distâncias, em percursos pequenos e por novos itinerários, cada vez mais frequentados, como os que vinculavam o golfo Pérsico ao mar Negro e a Alepo. O mar Vermelho recobrou importância e o Egito tornou-se o principal intermediário entre uma Europa que voltara a

florescer e a Ásia opulenta.

O Quatrocentos foi um período de grandes empresas marítimas. Tanto no Ocidente quanto no Oriente. No mesmo momento histórico em que os portugueses davam início à sua expansão oceânica, descendo sistematicamente os litorais atlânticos da África, os chins entravam nas águas ocidentais do Índico. Para tanto, os chineses dispunham de barcos que eram os maiores e os mais seguros do mundo, naquele tempo. E superiores às caravelas dos portugueses.<sup>84</sup>

O junco de alto-mar existia desde o século IX, mas foi três centúrias depois que se desenvolveu plenamente: a partir do início do século XII, quando a China se dividiu em duas. Os soberanos da dinastia Sung, que controlava o vale do Yang-tzé e as terras do sul, começaram a ter do império uma concepção diferente. De uma noção exclusiva de domínio continental evoluíram para outra, em que se dava importância ao poder sobre os mares e ao comércio com as terras que ficavam além deles.

É sob os Sung sulistas que se expande a arte náutica chinesa e se cria um verdadeiro sistema mercantilista de comércio exterior. Os juncos aumentam de tamanho, tornam-se de mais fácil manejo e se aventuram, primeiro pelas águas do sudeste da Ásia, depois até a Índia. Na metade do século XIII, chegam a Aden.

O desenvolvimento marítimo da China prossegue com a dinastia mongol dos Yuan e ganha novo ímpeto com os primeiros imperadores Ming. O terceiro deles, Yung-lo (ou Zhu Di), promoveria sete grandes expedições aos mares ocidentais, confiadas a um eunuco da corte, Cheng-Ho ou Zheng He.

Pelo tamanho e poderio, essas expedições deixam muito atrás a de Pedro Álvares Cabral. Numa delas, Zheng He levou 28.560 homens em 63 navios,<sup>85</sup> muitos deles com mais de quinhentas toneladas.<sup>86</sup> Noutra, 27.500 homens em mais de cem barcos.<sup>87</sup> (Compare-se: a caravela de três mastros tinha em média cinquenta toneladas, embora pudesse atingir as 150; as maiores embarcações portuguesas da carreira da Índia, no início do século XVI, ficavam entre as quatrocentas e quinhentas toneladas.<sup>88</sup> E há quem diga dos juncos de Zheng He que tinham em média 1.500 toneladas.<sup>89</sup> Os maiores deles, os chamados navios do tesouro, eram enormes: com nove mastros e 12 velas, mediam cerca de 120m de comprimento.)<sup>90</sup>

Na primeira viagem, iniciada em 1405, os chineses chegaram a Calicute. Na segunda, em 1407, percorreram o Cochim, Sião, Timor, Java, a costa oeste da Índia. Na terceira, foram ter ao Ceilão. Em 1409. Na quarta, partiram em 1414 e arribaram a Ormuz. Nas três últimas, em 1417, 1421 e

1432, visitaram Mogadixo, Brava, Melinde e outros pontos da África.

Segundo Duyvendak,<sup>91</sup> a gente de Melinde fizera chegar ao Imperador Celeste uma girafa, animal que se transformara, na China, “em emblema da Perfeita Virtude, do Perfeito Governo e da Perfeita Harmonia no Império e no Universo”. A fim de levar de volta os embaixadores daquela cidade, o imperador ordenara Zheng He a alongar, em 1417, seu itinerário até os confins do Índico. Teria, assim, a girafa impelido os chineses até a África.

A realidade deve ter sido outra, menos fantasiosa e menos bela. A viagem à Azânia estaria nos planos ou, pelo menos, na lógica de um movimento de expansão oceânica, de um esforço para retirar dos muçulmanos o prático monopólio do comércio no Índico. Os chins não ignoravam que da margem mais ocidental dos mares provinham o marfim dúctil, o ouro, os chifres de rinoceronte, o âmbar cinzento e os escravos negros. Acresce que as expedições de Zheng He eram de natureza militar. Destinavam-se a impor o que os chineses consideravam a natural suserania do imperador sobre todas as terras onde fossem ter. Os chineses não se dedicavam à conquista. Supunham-se o centro do mundo: seus soberanos julgavam-se investidos de autoridade universal. Uma vez que ela se revelasse a outros povos, estes não tinham mais que se dobrar diante da evidência e prestar ao Imperador Celeste a devida homenagem. Somente quando isso não era observado pelos povos bárbaros é que os chineses se transformavam em guerreiros, para restaurar a ordem violada, para restabelecer o equilíbrio do universo.<sup>92</sup>

Em suas viagens, Zheng He combateu os inimigos da harmonia do mundo, falsos reis e rebeldes contra a fonte de toda a legitimidade. Guerreou-os em Palembang, em Calicute, no Ceilão e em Samudra, na tarefa — como ele próprio o disse, na inscrição que mandou gravar, em 1431, no Templo da Esposa Celestial, em Liu-chia-chiang — de “unir os mares e os continentes”.<sup>93</sup>

Não deve ter deixado de causar pasmo a chegada de sua frota aos portos da Azânia. Pelo tamanho dos navios e o seu número. Foram, ao que tudo indica, recebidos com apreensão. Mas comerciaram. Recolheram a bordo animais exóticos — zebras, avestruzes, leões, antílopes, girafas. E partiram.

As viagens não tiveram seguimento. Nem consequências para a vida e a história da África. Mas são importantes pelo que “podia ter sido e que não foi”.

Tudo indicava, com efeito, que seriam os chineses — com melhores navios, maiores recursos humanos e econômicos e mais adiantada ciência náutica — os senhores do “mar sem fim”. E não os portugueses. Em vez,

porém, de descobrir o caminho marítimo para a Europa, a China retirou de supetão as suas naveas do Índico.

Em 1424, no próprio dia em que subiu ao trono, o sucessor de Zhu Di, Zhu Gaozhi (Hongxi ou Hung-Hsi), tomou a decisão de abolir as viagens oceânicas. O imperador seguinte, Zhu Zhanji (Xuande ou Hsuan-Tê) ainda promoveu a sétima e última viagem de Zheng He e, após a morte deste, uma expedição a Sumatra. A partir de então, os juncos não mais voltaram ao alto-mar. Não só as viagens a terras distantes foram proibidas, mas a própria construção de grandes barcos. A engenharia naval regrediu na China. Assim como as artes náuticas. O país fechou-se em seu espaço continental.

Não se pode explicar a retirada dos mares com a desilusão causada pela girafa, que se revelara incapaz de promover a felicidade. A decisão isolacionista deve ter sido tomada após intensa luta entre o partido marítimo e mercantil, de um lado, e os defensores dos interesses agrários, os “velhos do Restelo”, de outro. Estes preconizavam: o abandono da aventura marinheira e a concentração de recursos e esforços na agricultura; um imobilismo social e cultural falsamente confuciano; a proteção, pelo isolamento, de uma civilização requintada e contemplativa, que poderia contaminar-se de costumes bárbaros; uma política externa voltada para o noroeste.

Saíram vencedores. Devem ter argumentado com o alto custo das expedições, em recursos materiais e vidas humanas. Pois a China teve também a sua “história trágico-marítima”: de cada grupo de dez pessoas embarcadas, apenas uma ou duas retornavam do alto-mar.<sup>94</sup> E deve ter-se aduzido que esse preço só tenderia a crescer, pois as sete viagens de Zheng He e a de outros navegantes chineses revelaram as dificuldades de firmar o domínio sobre o Índico e a força da hostilidade muçulmana.

As razões do recuo chinês seriam as mesmas que explicariam a falência da conquista lusitana no Oriente. O Celeste Império teria compreendido que o comércio do Índico só se poderia controlar submetendo-se pelas armas os islamitas e ocupando os seus portos, destruindo toda uma estrutura política e econômica eficiente e vigorosa. No Índico, os chineses encontraram, como os portugueses logo depois deles, “rotas de navegação regulares, centros comerciais muito prósperos, uma inter-relação ativa das diferentes regiões que constituía alicerce profundo das respectivas economias e não apenas floração superficial, e poderosíssimas sociedades de comércio que dispunham de capitais fabulosos e frotas mercantes de elevado número de navios e exerciam influência decisiva na política dos

diferentes reinos e senhorios” — conforme as palavras de Vitorino Magalhães Godinho.<sup>95</sup> Para desfazer essa trama de interesses, o combate teria de ser longo, feroz e constante. E para um imperador riquíssimo, senhor de milhões e milhões de súditos e soberano de territórios extensíssimos, o domínio do Índico e de suas margens talvez não valesse a pena e o risco.

Não valeria com certeza em relação à África Índica, da qual os escribas que acompanharam Zheng He nos deixaram um retrato de terras pobres. E o eram, da óptica chinesa, embora, da perspectiva africana, quase todas aquelas cidades-estado estivessem atravessando fase de grande progresso.

Considerável era o número dos barcos que ancoravam nos portos da Azânia, vindos da maioria dos centros comerciais do Índico — de Aden, do golfo Pérsico, do Guzerate, de Malabar, de Malaca. O marfim, o âmbar cinzento, as peles, as plumas e sobretudo o ouro de Sofala alimentavam, do lado africano, o comércio. As importações também não variaram: em grande moda estavam os tecidos coloridos do golfo de Cambaia e aumentara ainda mais o gosto pela porcelana chinesa.

A porcelana branca e azul passara a dividir a preferência com a celadona: aquele tipo predominava nas vasilhas pequenas para comida; este, nas grandes tigelas e vasos cobertos. A faiança persa era também muito usada, principalmente na decoração de edifícios. Toda essa louça não era empregada apenas na costa; servia também para escambo com os zanjés e os malgares. Alguma porcelana chinesa ia para o norte de Madagáscar e para o interior do continente, sendo encontrada até mesmo nas ruínas de Zimbabué.

Com o movimento de navios, voltara a prosperidade a Quíloa. Recomeçam nela as construções em pedra. Aumenta a cunhagem de moeda. E surge até mesmo, a uns dez quilômetros ao sul de Quíloa, na ilha de Songo Mnara, uma nova cidade.

Não se altera, no século XV, o modelo básico de moradia nas cidades-estado da África Índica. Em Gedi, as casas de pedra têm quase sempre planta semelhante às de Quíloa. Seus telhados são geralmente planos, como se fossem terraços, feitos com traves de mangues a sustentarem uma placa de cal. As construções ajuntam-se. Encostam-se umas às outras, muitas vezes parede e meia. Algumas são ligadas entre si, como a revelarem laços de parentesco entre os moradores. Os blocos de prédios, separados por vielas estreitas, dispunham de jardins e hortos na parte posterior. As principais casas — e entre elas destaca-se o complexo de habitações que James S. Kirkman teve por um palácio<sup>96</sup> — possuem entradas imponentes,

paredes engessadas, mas não pintadas, nichos nos muros ou cerâmicas embutidas. É possível que esse palácio fosse o resultado final da consolidação de um grupo de casas pertencentes a uma determinada linhagem: esta, ao tornar-se a família real, procurou dar imponência e sentido de unidade ao conjunto.<sup>97</sup>

Gedi, que fica em terra firme, possui um muro defensivo exterior a envolver uns 18 hectares, e um interior, construído muito mais tarde, já depois da chegada dos portugueses. Essa segunda muralha cobre menos da metade do antigo espaço urbano.

No início do século XV, a ascensão de Mombaça já começara. A cidade existia, contudo, desde antes de 1200,<sup>98</sup> tendo principiado a construir em pedra na primeira metade do século XIII. Quando Vasco da Gama e seus companheiros lá chegaram — conta-nos João de Barros<sup>99</sup> —, era “tão fermosa”, com seus edifícios de pedra e cal, “com janelas e eirados à maneira de Espanha”, “sobre u~a chapa que dava grã vista ao mar”, que dela todos se enamoraram, parecendo-lhes que entravam em alguma cidade costeira de Portugal.

Quanto a Pate, a arqueologia estaria a indicar ter ela surgido por volta do século IX.<sup>100</sup> Isso não significa, no entanto, que já fosse importante no século XIII e que seja verdade o que proclama a sua Crônica: haver ela conquistado, no início da centúria seguinte, Lamu, Manda e Melinde, e estendido seu poder até as ilhas Kerimbas. Chittick<sup>101</sup> acredita que Pate só começaria a contar no fim do Quatrocentos e a ter de fato relevância duzentos anos mais tarde.

Em Quíloa, no século XV, o novo surto de prosperidade foi acompanhado por modificações na estrutura do poder. O mando resvalou para as mãos dos notáveis, sobretudo para as do emir, escolhido sempre dentro da mesma família. Esse aproveitou-se das disputas sucessórias para consolidar o seu predomínio político, sem conseguir impedir, porém, que as dissensões domésticas enfraquecessem a cidade. Tanto assim que a família reinante em Zanzibar começou a interferir na política interna de Quíloa. Num certo momento — segundo a Crônica de Quíloa —, um dos pretendentes ao poder recorreu à ajuda do sultão de Zanzibar, Al-Hassan ibn Abu Bacre, chegando este a organizar uma expedição armada em favor das reivindicações daquele.

Na segunda metade do século, 13 sultões se sucederam no trono de Quíloa. Subiam e caíam rapidamente, ao sabor da vontade e das intrigas de um emirado estável. Houve um emir que mandou durante 19 anos, muito mais tempo do que qualquer sultão.



As constantes crises políticas de Quíloa devem ter facilitado o fortalecimento crescente de Mombaça, Melinde e Zanzibar. No fim do século, Quíloa perderia o monopólio do comércio de ouro com Sofala, cujo governador se declarara independente. E deixaria de cunhar moeda, enquanto que Zanzibar, pouco antes, começara a fazê-lo.

O brilho do comércio transoceânico não deve obscurecer o fato de que todas essas cidades foram, além de empórios, centros de importante atividade piscatória, agrícola e manufatureira. Cultivavam-se numerosos cereais, frutas e legumes. Plantava-se e tecia-se o algodão. Em Pate, produzia-se seda. Em Quíloa, esculpiam-se o marfim e o osso. Por toda parte era abundante e diversificada a cerâmica. Trabalhavam-se o ferro e o cobre. Faziam-se contas de conchas marinhas. Talhavam-se com habilidade a madeira e a pedra. E era considerável a construção naval.

A azáfama, o burburinho, o colorido do porto e dos mercados, o ir e vir dos navios, os lances e os pregões, a riqueza e a diversidade dos produtos à venda, a abundância do ouro, da prata e das pedras preciosas, e o âmbar, o almíscar, as pérolas, a púrpura, as sedas, os damascos, os linhos, os veludos, o marfim, as porcelanas — tudo sombreava a constância do amanhã das terras, as atividades fabris e artesanais, os mais diversos trabalhos que constituíam parte do fundamento da vida e da independência dessas cidades. Seus habitantes estavam, porém, voltados para o oceano. Para o Índico, a cujo espaço econômico pertenciam. E para o Islão.

A cultura dessas cidades era mestiça. E ainda que os negros superassem esmagadoramente os mulatos, da presença destes logo se deram conta os portugueses, como se reflete em Gaspar Correia, no autor (provavelmente Álvaro Velho) do Roteiro da viagem de Vasco da Gama e em João de Barros. Escreve este último, por exemplo, sobre a chegada da frota do Gama à embocadura do Quelimane: a vista do “gentio que habitava à borda dele, deu grande ânimo a toda a gente, para quão quebrado o levava, tendo tanto navegado sem achar mais que negros bárbaros como os de Guiné, vizinhos de Portugal. A gente deste rio però que também fosse da cor e cabelo como eles eram, havia entre eles homens fulos que pareciam mestiços de negros e mouros, e alguns entendiam palavras de arábico”.<sup>102</sup>

Essa cultura mestiça criou, ao longo dos séculos, modelos próprios, que não eram apenas a soma das influências recebidas. Como o provam as ruínas de sua arquitetura em pedra. Nas plantas das casas e dos edifícios, na disposição das fachadas, nas aberturas de portas e janelas, nos motivos ornamentais, no desenho de certas edificações (como os túmulos com pilares), os construtores da Azânia foram estabelecendo tradições distintas

das prevalecentes na Arábia, na Pérsia ou na Índia muçulmana, ainda que pertencendo na essência ao mesmo universo.

Mogadixo, Merca, Brava, Pate, Manda, Lamu, Melinde, Gedi, Mombaça, Pemba, Zanzibar, Mafia, Quíloa, Moçambique, Angoche, Sofala e tantas outras cidades foram, a um só tempo, os portos mais ocidentais do Índico, limites do mundo islâmico, e os empórios da África junto ao mar. Em quase tudo semelhantes a elas, embora de tamanho e importância bem menores, as povoações muçulmanas e suaílis prolongavam, nas Comores e nas costas setentrionais de Madagáscar, a linha pontuada desse tipo de civilização marítima e mercantil.

Talvez as primeiras levas de indonésios tenham chegado a Madagáscar diretamente de Bornéu, das Celebes ou de outras partes do sudeste asiático. Talvez se tenham demorado nos litorais da Azânia e ali se miscigenado com negros, antes de atravessarem o canal de Moçambique.<sup>103</sup> Se isto se deu, deixaram nas praias da África Oriental sinais pouco claros dessa estada: plantas, objetos e costumes que podem também ter-se transmitido pelos contatos entre Madagáscar e a terra firme. Assim o xilofone ou marimba. Assim a canoa com contrapeso lateral. Assim o taro, a banana, o coco, os inhames asiáticos. Assim, talvez, a cabana retangular coberta por folhas de coqueiro.

Como quer que tenha sido, a essas primeiras viagens seguiram-se muitas outras. Os navegantes traziam em seus barcos mudas, estacas e sementes dos vegetais a que estavam acostumados. Talvez recolhessem na costa africana os animais domésticos: a galinha, a pintada, a cabra, o carneiro, o boi. E ali preassem escravos. Instalavam-se preferentemente no noroeste e no nordeste de Madagáscar, áreas mais úmidas e cobertas de matas, de clima e vegetação comparáveis aos que tinham deixado na Indonésia.

Chegavam a uma terra desabitada. Sem feras. Sem cobras venenosas. Onde o único animal a ameaçar o homem era o crocodilo. Instalaram-se como grupos isolados, clânicos ou familiares no espaço vazio. E iniciaram o lento desbaste da floresta pelas coivaras, que iriam transformar em pastagens a maior parte da ilha. E começaram a dizimar os animais, pela caça e pelo desmatamento. Desse modo, foram-se extinguindo os lêmures gigantes, o hipopótamo-anão e o epiórnis — enorme ave de asas atrofiadas, que podia atingir três metros de altura e cujos ovos, com uma capacidade de oito litros, mediam mais de trinta centímetros de comprimento contra 23cm de diâmetro. (Não estaria o epiórnis na origem da lenda árabe do pássaro Roca, que vivia nas ilhas de Waq-Waq?)

É possível que os indonésios tenham trazido com eles, do trânsito pela

África ou da longa residência em suas praias, inúmeros negros. Depois, passaram a capturá-los em suas razias contra as aldeias da terra firme. Muitos grupos de bantos, porém, vieram espontaneamente ter a Madagáscar. Em barcos com balancim e em zambucos, eles atravessaram o canal de Moçambique, fazendo ou não escalas nas Comores, e foram instalar-se no oeste da grande ilha.

Não é, pois, por acaso que as populações da metade ocidental de Madagáscar são aquelas em que predominam os traços negroides. Ali, as aldeias estão defendidas por paliçadas, à maneira africana, enquanto que em grande parte do resto da ilha são cercadas por fosso, à indonésia. E, ali, o jesuíta português Luís Mariano, em pleno início do século XVII, ainda encontrou várias povoações de gente de pele preta e cabelo pixaim, a falar uma língua de cafre, a plantar milhete e mandioca e a criar bois.<sup>104</sup>

Comunidades negras, como essas, que ainda não se haviam amalgamado, eram — parece — recentes na ilha. Das derradeiras de um processo de pequenas migrações africanas, antigo de vários séculos, que correria paralelo ao das aventuras transoceânicas dos indonésios.

As viagens destes últimos não teriam sido sempre apenas de migração, para estabelecer colônias. É possível que tenham, se não desde o início, pelo menos a partir de certo momento, talvez ainda antes do século VII, obedecido às exigências do comércio. O destino dos navegantes seria o de criar entrepostos, a fim de garantir o fornecimento de artigos malgaxes a uma rede mercantil marítima até o sul da China.<sup>105</sup> Suas embarcações, com as quais chegariam a Madagáscar, não teriam sido apenas longas pirogas com flutuadores laterais, mas também grandes navios, que podiam atingir os cinquenta metros de comprimento,<sup>106</sup> feitos de pranchas amarradas com corda ou tamiça de coco, e com velas de esteira. Nelas, os indonésios atravessavam o Índico e vinham buscar na Grande Ilha especiarias (como a canela), essências aromáticas, plantas medicinais, cascos de tartaruga, peles, ouro e ferro. O ferro que se produzia em Madagáscar, Melinde, Sofala e outros pontos da costa africana era, aliás, altamente apreciado na Índia, como testemunha Al-Idrisi. Os indianos reelaboravam esse ferro para com ele fazer um aço de especial qualidade.<sup>107</sup>

As viagens provenientes do sudeste da Ásia devem ter-se prolongado até a chegada dos portugueses, embora as últimas leva importantes de indonésios a aportar na ilha tenham sido provavelmente os ancestrais dos merinas — o que explicaria o haverem estes preservado o tipo físico e certas formas de organização social de suas terras de origem.

Segundo algumas tradições, os merinas desembarcaram próximo a

Maroantsetra, na baía de Antongil, no nordeste de Madagáscar. Em pleno século XII — já se aventou.<sup>108</sup> Ou cem a trezentos anos mais tarde.<sup>109</sup> Pronto deixaram a costa e subiram o planalto, onde já viviam, ignorantes da metalurgia, da rizicultura irrigada e da criação de gado, povos que se conhecem por vazimbas.

Tiveram-se os vazimbas — descritos na lenda como baixinhos e de tez escura — por negrilhos ou coissãs, improváveis habitantes da ilha antes que lá chegassem os primeiros indonésios. Ou por gente banta — como indicaria o nome. É de crer-se, porém, que fossem protomalgaxes, descendentes das primeiras vagas de indonésios, africanos e mestiços que se instalaram em Madagáscar. A palavra “vazimba” designaria, assim, os ancestrais, os “senhores da terra”, aqueles que primeiro viveram em determinado lugar e cujos costumes, organização política e técnicas de produção foram suplantados pelos que vieram depois deles<sup>110</sup> — os merinas, por exemplo, ou os betsileos, os quais, após também cumprirem o percurso do litoral do nordeste ao planalto, se foram estabelecer pouco mais ao sul, nas cabeceiras do Mahatasintra. Na imaginação da gente de Madagáscar, os vazimbas seriam, como “senhores da terra”, espíritos do mato e objetos de culto. A designação aplica-se, no entanto, a alguns grupos que vivem no centro e no oeste da ilha, e estes não se distinguem física ou linguisticamente dos demais malgaxes.<sup>111</sup>

De início, os merinas e os betsileos, assim como os sianacas<sup>g</sup> e os bezanoanos — também recém-chegados —, devem ter coexistido com os vazimbas. Mais tarde, buscaram submetê-los. A muitos, reduziram à servidão ou incorporaram pacificamente aos seus números. Houve grupos que resistiram e, vencidos pelas armas, fugiram para longe. E outros que lograram entender-se com os adventícios e com eles estabeleceram aliança, solidificada talvez pela repetição dos casamentos.

Não se exclui que os merinas tenham trazido com eles modelos políticos conducentes à criação dos primeiros reinos, a partir de clãs fortemente organizados. Possuíam, com efeito, uma cultura aristocrática e dividiam-se em classes rígidas, nelas se distinguindo o andriana ou nobre, o hova ou plebeu e o andevo ou escravo.

Outra fonte das novas estruturas políticas pode ter sido a costa da África.

O comércio entre a Azânia e o norte de Madagáscar era antigo. Com o incremento das trocas, colonos das cidades-estado do litoral africano — negros islamizados, mulatos, um e outro árabe, persa ou indiano — devem ter-se sentido incentivados a fundar entrepostos nas Comores, onde já viviam provavelmente indonésios ou mestiços de indonésios com bantos.

Tradições locais e do noroeste malgaxe repetem, aliás, o que se narra na Crônica de Quíloa: o desembarque nas Comores do sultão Al-Hassan, o pai dos príncipes xirazes. E acrescentam: após ele, chegaram os Adalis, que se tornaram uma das famílias das quais saíram os reis de Anjouan — o que talvez signifique ter exercido Quíloa alguma forma de controle ou suserania sobre aquela ou todas as ilhas Comores.<sup>112</sup>

Nas Comores, os imigrantes e seus descendentes tornaram-se conhecidos como antalaotes ou antalaotras (“povo do outro lado do mar”). Sua fala é uma espécie de quissuaíli, com grande número de palavras malgaxes. E suas vilas, casas e modos de vida pouco diferem das cidades, habitações e costumes da Azânia.

Antalaotes chamam-se também os habitantes das povoações arabizadas do noroeste de Madagáscar. Possivelmente porque muitos deles têm origem nas Comores. Outros vieram de mais longe: do próprio continente. De um ou doutro lugar, trouxeram com eles os sistemas políticos em vigor nas cidades-estado da costa oriental da África, às quais permaneceram vinculados pelo comércio. Vendiam-lhes carapaças de tartaruga, gengibre, cana-de-açúcar, mel e cera de abelha, gado, arroz e sândalo.

O mais importante dos estabelecimentos antalaotes era Nosy Manja. Alguns dos outros tinham por nomes Mahilaka, Nosy Mamoko, Sada, Nosy Boina, Nosy Langany. Este último foi visitado em 1506 por Tristão da Cunha, e “sua mesquita e parte das casas eram de pedra e cal, com terraços à maneira de Quíloa e Mombaça” — como escreveu João de Barros.<sup>113</sup>

A arqueologia confirma o grande cronista. Em Mahilaka e em Nosy Manja encontraram-se restos de muralhas, de mesquitas, de casas e de túmulos de pedra. E desenterraram-se pedaços de porcelana e de faiança persa e chinesa.

No litoral nordeste também se instalaram grupos arabizados. Vindos da Azânia, das Comores ou de ali perto, do noroeste da ilha. Talvez já fortemente miscigenados de indonésios e malgaxes e com a fé muçulmana em processo de diluição. Pelo menos é para isso que apontam os túmulos escavados em Iharana (ou Bimaro), ao lado da atual Vohémar: eles dispõem-se à maneira maometana, com o esqueleto a olhar para Meca, mas contêm numerosos objetos, contrariando, assim, as prescrições do islão. Entre os bens que acompanhavam os mortos, figuram cerâmica e porcelana importada, com muitas peças chinesas e iranianas, colares de contas de vidro, espelhos de bronze, joias de prata, sabres, estiletos, garrafas de vidro de gargalo muito longo e uns vasos cortados num xisto mole e suave como a pedra-sabão, vasos com três pernas e que se punham aos pés do



cadáver.<sup>114</sup> Esses recipientes eram fabricados em oficinas ao redor de Iharana e se exportavam em boa quantidade para Quíloa.

Iharana teria sido fundada no fim do século XIV ou início do XV.<sup>115</sup> No século XVIII, não mais existia. Dela restavam apenas as ruínas de dois edifícios. E de seus habitantes arabizados não sobrara vestígio: foram de todo absorvidos pelas populações malgaxes.<sup>116</sup>

Muito antes disso, alguns iharanianos devem ter-se transportado para o sudeste de Madagascar, e é possível que eles e os antemoros estejam na origem de dois grupos ali existentes: os zafi-ramínias<sup>h</sup> e os antemoros.

As tradições dos primeiros asseveram que descendem de Ramínia e de seus irmãos. Gente de Meca. Mas que esteve em Iharana, antes de fixar-se no sul, no vale do Mananjari, onde vive um grupo denominado antanaoaca,<sup>i</sup> e no distrito de Fort Dauphin, onde os zafi-ramínias formam a casta nobre do povo antonasi e possuem alguns manuscritos em caracteres árabes e dialeto malgaxe, com lendas históricas, encantamentos e fórmulas religiosas.

Esse tipo de manuscrito ou sorabé (“a grande escrita”) existe igualmente, e em maior número, entre os antemoros. Habitam eles o baixo Matitana, logo ao sul dos antanaocas. E suas castas dominantes vão também buscar antepassados em Meca, com escalas nas Comores e em Iharana.

Os sorabés antemoros são escritos em papel fabricado localmente, batendo-se a entrecasca de uma árvore. Os dois livros mais antigos são verdadeiras relíquias, inacessíveis à consulta dos estrangeiros. Dos demais, nenhum parece anterior ao século XVII. Cem anos antes, porém, os antemoros já formavam quatro reinos, a guerrearem constantemente entre si.

Com o tempo e o isolamento, os antemoros e os zafi-ramínias se foram distanciando cada vez mais da fé e das práticas do islão. Entre os primeiros, uma das castas sacerdotais, a anacara,<sup>i</sup> conservou uma linguagem secreta de base árabe e algumas preces muçulmanas, bem como a reverência pelo nome de Maomé, a crença num julgamento após a morte, o respeito pela sexta-feira, a proibição da carne de porco e de outros animais considerados impuros, o horror ao cão.<sup>117</sup> Outros traços do maometanismo generalizaram-se e impregnaram a cultura malgaxe, como a geomancia, a confiança na força mágica da escrita, a confecção de amuletos e o calendário lunar árabe, com seus nomes de meses e de dias da semana. Na costa oriental de Madagascar conserva-se, contudo, o calendário indiano, com palavras de origem sânscrita para os meses e as estações.<sup>118</sup>

Propôs-se, aliás, que os zafi-ramínias e os antemoros fossem



descendentes de indianos ou de indonésios hinduizados. Não se necessitaria, entretanto, imaginar que aqueles grupos tivessem principiado por ser colônias indianas para entender neles a persistência de alguns poucos elementos culturais da Índia. Se seus maiores vieram, como é mais provável, do norte de Madagáscar, das Comores e dos litorais da Azânia — frequentados, desde muito, por guzerates, malabares e cholas —, trouxeram com eles ressonâncias das mais variadas culturas que compunham o universo do Índico.

Já estariam os seus dirigentes amalgamizados, na carne e no comportamento, quando as disputas políticas entre eles provocaram rupturas e cisões, levando — conforme a história oral de vários povos — parte de seus membros ao exílio no interior da ilha, onde fundaram reinos e as linhagens que os governariam. Por trás desses relatos, que tornam parentes as famílias reais do sul e do oeste de Madagáscar, desenrolar-se-ia o enredo mais complexo da difusão dos novos sistemas de poder. No entrecho, há lugar para a energia e para o gosto de mando revelado por estirpes aristocráticas como, por exemplo, a Maroserana, a Andrevola, a Zafimanel e a Zafi-Rambo, que viriam a criar estados ou a deles se apoderar.

Essas famílias de príncipes não teriam obrigatoriamente a mesma origem. Advogou-se, por exemplo, que a dinastia maroserana provinha da África — de Zimbabué, para ser mais preciso.<sup>119</sup> Ela viria a assumir o comando dos sacalavas,<sup>k</sup> um povo do oeste de Madagáscar, com feições marcadamente negroides e que conserva, entre outros traços africanos, as cerimônias de descida dos deuses ou dos espíritos no corpo dos homens e o culto das relíquias dos reis. Num de seus lugarejos, Sakoambé, há, sobre os túmulos, imagens de pássaros esculpidas na madeira, semelhantes às que se encontraram, lavradas em pedra-sabão, no Grande Zimbabué. E um de seus mitos refere que os precursores dos Maroseranas, ao desembarcarem nas praias do sudoeste, traziam com eles ouro em abundância.

O Grande Zimbabué fica distante. Mas os amuralhados de Manicue (ou Manhiquene), em Moçambique, estão a apenas cinquenta quilômetros do litoral, e Manicue, se não política, ao menos culturalmente era vinculado a Zimbabué. Talvez controlasse, como outros estabelecimentos semelhantes nas terras baixas de Moçambique, o comércio entre a orla marítima e o planalto, entre a foz do Save e o interior.

Se muitos sacalavas e baras são caracteristicamente negros e muitos merinas podem ser tomados por javaneses, a maior parte da população malgaxe, no seu conjunto, é formada por mestiços, com variadíssimos tipos

intermediários entre o africano e o indonésio. À diversidade física corresponde, entretanto, um só idioma, pertencente ao grupo linguístico malaio-polinésio, com influências bantas, não só no vocabulário, mas também na modificação dos finais consonantais indonésios em finais vocálicos.<sup>120</sup> Ainda que se divida o idioma malgaxe em vários dialetos, a uniformidade continua subjacente, sendo a diferença entre eles relativamente fraca.

À simplicidade do olhar revelam-se a dupla origem dos malgaxes e a sua aglutinação no correr da história. À direita, os arrozais irrigados como no sudeste da Ásia; à esquerda, os grandes rebanhos de bois, com seus cortes de identificação nas orelhas, pastoreados à africana; aqui, casas de madeira sobre pilotis, com tetos em duas águas muito inclinados; ali, lavradores a ceifarem com foices dentadas campos de milhete; acolá, a carne a assar-se num forno subterrâneo guarnecido de pedras, enquanto, ao lado, alguém fia, enovela ou tece o algodão. Numa só aldeia, este toca o urucungo; aquele, o xilofone.



## Ao redor do lago Chade

Com o ressecamento do Saara, o Chade tornou-se um polo natural de atração para os grupos humanos que se deslocavam, no correr dos séculos, rumo ao sul, e para aqueles que viviam nas terras altas dos Camarões e nos planaltos da Nigéria.

O grande lago também se enxugara. Não era mais, como cerca de vinte mil anos antes, o Mega-Chade, do tamanho do Cáspio, nem se estendia, como entre 3500 e 3000 a.C., por 330.000km<sup>2</sup>, tendo suas águas a altura de 332m acima do nível do mar. Ainda não se reduzira, contudo, à sua atual superfície, entre 11.000 e 25.000km<sup>2</sup>, quando, após 2000 a.C. e sobretudo na parte final do segundo milênio anterior à nossa era, se acentuaram essas migrações.

O lago secularmente contraía-se do norte para o sudoeste. Na área setentrional, instalou-se o deserto de dunas (o grande erg) desde Agadés até a depressão do Jurab — no passado distante, a parte mais funda do Mega-Chade.

O deserto, que descia em cunha até quase a beira do lago, foi separando cada vez mais, à medida que se escoava o último milênio a.C., os territórios a leste e a oeste do Chade. Essa separação também se produzia no sul do lago, cujas margens vinham recuando das proximidades dos montes Mandara. A cunha de extrema aridez, ao norte, e os pântanos, os alagadiços e a densa vegetação aquática, ao sul, deviam dificultar os contatos entre os grupos humanos que iam ocupando as duas bandas. Assim se explicariam<sup>1</sup> as grandes diferenças entre os povos dos dois lados do lago Chade: na parte ocidental, falam-se as línguas chádicas (da família afro-asiática de Greenberg) e expandiram-se instituições do tipo cidade-estado; no lado do nascente, os idiomas pertencem ao grupo saariano (da família nilo-saariana) e viria a desenvolver-se uma estrutura política unificadora, com vocação imperial.

Desde muito antes, o homem não devia ser um estranho ao sul do lago. Talvez algumas pequenas coletividades de caçadores e colhedores —

seriam os gueguêis eternizados nas lendas? — já vivessem em suas margens meridionais, que não eram obviamente as de hoje, mas então, como agora, sofriam amplas variações na extensão e no traçado.

O Chade muda de praias da manhã para a noite, de dia para dia, conforme o rumo e a força dos ventos e até mesmo as fases da lua — nele também se verifica o fenômeno das marés —, e amplia-se e retrai-se de mês para mês, de estação para estação, de ano para ano, de década para década, de século para século, a acompanhar a inconstância do clima. Sendo extremamente rasa a bacia em que se situa, basta que as chuvas sobre ele ou nas cabeceiras do Chari e do Logone lhe acrescentem à altura uma ou duas dezenas de centímetros, para que sua área se expanda consideravelmente. Com apenas dois metros de profundidade média e seis nos pontos extremos, o seu tamanho depende do balanço entre a intensidade da evaporação que sofre e o volume das águas recebidas dos rios e dos céus.

Anualmente, então como agora, as águas, na época das cheias, transbordavam e ganhavam as terras baixas, só deixando enxutas as elevações. E foi sobre estas, naturalmente, que se levantaram as primeiras aldeias estáveis, as primeiras moradas de grupos que iriam substituir e absorver os caçadores e colhedores nômades. Como os tesos não estivessem, em muitos casos, a pouco mais de um ou dois metros acima da planície, seus habitantes aprenderam a depor sobre eles quantidades de argila, para aumentar-lhes a altura, tapar e corrigir as depressões, e, assim, erguer as casas ao abrigo das enchentes. Com a continuidade da presença humana, essas colinas semiartificiais foram-se elevando, até atingir vários metros.

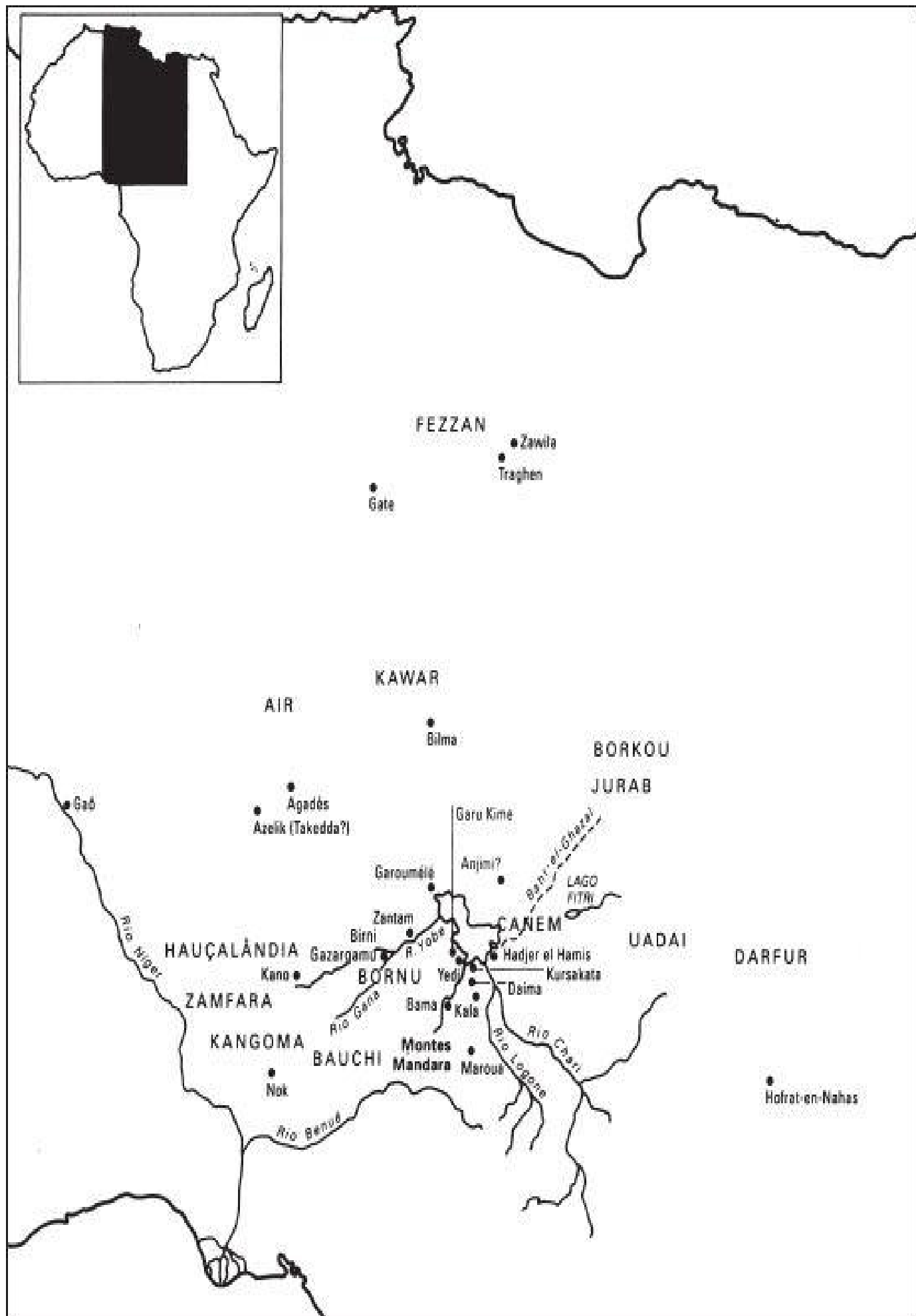
Pela cidade de Bama, no nordeste da Nigéria, passa uma extensa linha geomorfológica, tida como uma antiga praia do Chade. Talvez por ali perambulassem, desde um passado muito remoto, grupelhos humanos que viviam da pesca e da mariscagem no lago e do abate dos animais que lhe buscavam as margens. Dessa gente escassa e nômade não se encontraram até agora sinais reveladores. Em compensação, ali pertinho, a uns 2,5km a noroeste, sobre um cômoro de menos de três metros de altura, Graham Connah<sup>2</sup> localizou os vestígios de uma série de vilarejos, a denunciarem ocupação intermitente desde o fim do segundo milênio até talvez os últimos séculos antes de Cristo.

Desse sítio, a que se deu a designação de Borno 38, desenterraram-se machados de pedra polida, pedaços de vasos, tigelas e potes de cerâmica, fragmentos de mós e trituradores de pedra, pontas de osso e dois ou três

exemplares de um instrumento semelhante a uma faca, obtido pelo aguçar da omoplata de um animal. Os objetos de pedra denunciavam intenso uso. Quando se gastavam ou partiam, os seus donos davam-lhes outro destino — ao transformarem um machado em martelo, por exemplo —, para tirar o máximo proveito de uma matéria-prima escassa. Pois não há pedra na planície ao sul do lago: os pedaços de rocha ou os utensílios já acabados tinham de ser trazidos de longe, provavelmente dos montes Mandara.

É possível que os habitantes de Borno 38 já conhecessem a agricultura e criassem gado. Quando menos, tinham como uma das bases de sua alimentação o sorgo selvagem, que triturariam nos almofarizes de pedra.

Das atividades pecuárias, desde essa época, nas proximidades do lago Chade, há indícios mais claros noutro monte, bem mais ao norte, o de Kursakata,<sup>3</sup> cujos moradores possuíam bois e gado miúdo. Mas ali a terra não seria cultivada, ou os grãos, a inferir-se do minguado número de trituradores encontrados, teriam pequena importância na dieta.





A cerâmica de Kursakata possui semelhanças e diferenças em relação à de Borno 38. E outros elementos revelados pela arqueologia sugeririam serem grupos distintos os que ocupavam os dois sítios. Em Kursakata, a contrastar com Borno 38, não se acharam machados de pedra polida nem instrumentos de osso, mas lá havia figurinhas de animais em barro, miniaturas de potes e contas de cerâmica. Achou-se também um fragmento de ferro.

A ocupação de Kursakata deu-se, ao que parece, entre o início do primeiro milênio a.C. e parte do primeiro milênio da nossa era. Mais recente, embora mais longa, foi a permanência do homem noutra monte, próximo à aldeia de Daima, no extremo nordeste do Bornu, na Nigéria, a uns cinco quilômetros da fronteira com os Camarões. A arqueologia pôde reunir vestígios materiais de quase toda a sua história, uma história que se prolonga por mais de 18 séculos.<sup>4</sup>

Os primeiros conjuntos de cubatas talvez tenham surgido por volta de 550 a.C. Os habitantes e seus descendentes fabricavam com osso armas e utensílios — arpões com farpas bilaterais, pontas de flechas, pequenas espátulas empregadas possivelmente para trabalhar o couro. Possuíam machados, mós, trituradores e outros instrumentos de pedra, os quais, tal como em Borno 38, eram utilizados e reutilizados até o extremo limite. A pedra vinha de longe: de mais de uma centena de quilômetros. A de grão grosso, com que se faziam os almofarizes, era trazida de Hadjer el Hamis, uma grande penha que emerge dos sedimentos à margem do lago Chade, e de Gréa, nas proximidades dos montes Mandara. Da vertente oriental dessas montanhas e da região de Maroua provinham as rochas de grão fino, para o fabrico dos machados polidos.

A abundante presença de almofarizes indica a moagem de cereais, mas não prova, embora o sugira, que já se conhecesse a agricultura e se cultivasse o sorgo nas argilas gordurosas, férteis e escuriças — o firki — que se estendem ao sul do lago Chade. Os grãos deviam constituir parte substancial da comida diária, complementada pelo pescado e pela carne da caça e dos animais domésticos. Criavam-se cabras e bois. Sobretudo bois.

De seu convívio com o gado, os primeiros habitantes de Daima deixaram pequenas imagens de argila: vaquinhas sem pernas. E de barro cozido fizeram também ornamentos para os lábios, o nariz e as orelhas, braceletes, pequenos bastões em forma de salsicha e miniaturas de potes, as quais

talvez fossem, como as figurinhas de bois, brinquedos de crianças. Seus vasos e tigelas de cerâmica, vermelhos brunidos, apresentavam decoração muito variada, com caneluras, picotes, ponteados e estampagem em esteira.

Tal qual a gente de Borno 38 e Kursakata, os habitantes de Daima enterravam dentro do vilarejo os seus mortos: de lado, fletidos ou em posição fetal muito contraída, as mãos sobre a face ou sob a cabeça. A imitar o sono — diz Graham Connah.<sup>5</sup> E continuaram a fazê-lo por muitos séculos, enquanto se modificavam, por influxo forâneo e evolução interna, os seus modos de vida.

Em algum momento, Daima adquiriu o conhecimento do ferro. É possível que este lhe tenha chegado, juntamente com as pedras que ia buscar ao sul, dos montes Mandara. Em Nok, já se trabalhava o metal desde o século VI a.C., e dali e de outros pontos a técnica deve ter-se gradualmente transmitido, de aldeia em aldeia, de grupo em grupo. Pode perfeitamente ter chegado às margens do Chade no princípio de nossa era.

De início, Graham Connah, do exame das datas obtidas por radiocarbono para o ferro recolhido nas camadas mais baixas do monte, inferiu que se tivesse, em Daima, começado a trabalhar o metal entre os séculos I a.C. e I d.C. Posteriormente, S.G.H. Daniels examinou a série de datas e propôs que se situasse nos séculos V ou VI de nossa era o aparecimento do ferro na área. Os testes de radiocarbono tinham, porém, sido feitos a partir de ossos, e os ossos têm a tendência para produzir, nesse tipo de exame, datas recentes. Por isso, Connah<sup>6</sup> preferiu manifestar-se cauteloso diante de um resultado que punha tão tarde o recebimento do ferro por uma gente que, vivendo relativamente próxima a comunidades que conheciam o trabalho no metal e numa região onde inexistia a pedra, devia mostrar-se aberta para acolhê-lo. Mais tarde, estudando as datas proporcionadas pelo radiocarbono às profundidades do depósito, o mesmo Connah sugeriu, num retorno à sua posição original, que as peças mais antigas de ferro encontradas em Daima estivessem em uso por volta do ano 50.<sup>7</sup> Essa hipótese viu-se reforçada pelas escavações feitas em Magda Mound, a uns 14km de Daima. As evidências do trabalho no ferro ali localizadas foram tidas, em testes de radiocarbono, como dos séculos I ou II a.C.<sup>8</sup>

O que parece certo é que o início da metalurgia coincide, em Daima, com a passagem da construção de cabanas de madeira e palha para a de moradias em barro, com base circular. O osso, como matéria-prima, cai paulatinamente em desuso. E desaparecem os machados de pedra polida, embora persistam as mós e os trituradores de pedra.

A cerâmica revela continuidade e mudança: novas formas de vasos —

globulares, alguns de fundo chato ou com pernas — somam-se às antigas. E novos motivos ornamentais aparecem e impõem-se. As pequenas imagens de bois decrescem em número. Surgem outras figurinhas das mãos do oleiro: animais selvagens, como o que se tem por uma lebre, e estranhas formas eretas, que tanto parecem homens quanto bichos. Tornam-se presentes pequeninas bolas em cerâmica, e insinuam-se, ao lado dos enfeites para orelhas, nariz e lábios, as primeiras contas de barro cozido. Continuam a fazer-se miniaturas de potes e bastões em forma de salsicha.

Encontraram-se em grande abundância fragmentos de cerâmica. Muitos deles tinham a borda aparada e tersa, para serem reempregados, a substituir provavelmente a pedra, em raspar, alisar e brunir a madeira ou o barro. Alguns apresentavam um furo. E outros tinham forma circular. Com pedaços partidos de cerâmica cobriam-se também os pisos das casas: os cacos eram enterrados em pé, dispostos em espinha de peixe ou em zigue-zague. Um desses pavimentos dataria de cerca de 650, sendo o mais antigo de todos os que se conhecem na África Ocidental.<sup>9</sup>

Ao longo do tempo, aumenta a importância dos cereais. Nas vilas, abrem-se muitas covas de boca arredondada, para armazenar os grãos. Deviam, tal como hoje, ser cobertas por uma camada de palha. E ficar protegidas do gado miúdo, que se intrometia no vilarejo e ia comer e beber às portas das casas, quando por elas não entrava livremente. Embora o boi continuasse a predominar, ampliaram-se, e muito, o número e a importância dos caprinos, o que se deduz não só do volume das ossadas que a arqueologia recuperou, mas também da proliferação de figurinhas de barro com a forma de cabras, de ubres grandes e cheios, e de pernas longas, como a correr. As imagens de cabra pronto se tornariam mais frequentes do que as de boi.

As estatuetas de argila tornam-se, entretanto, mais variadas. As escavações devolvem-nos imagens muito toscas de seres humanos, um peixe, uma cabeça de gazela, uma criatura semelhante a um porco, com grandes protuberâncias nas costas. Prevalece uma intensa estilização. Mas, aqui e ali, sopra o realismo: neste boi com um grande cupim e cujo rabo se agita para a frente, como a espantar as moscas.

De barro, continua-se a moldar muita coisa: enfeites de orelha, nariz e lábio, pequenas bolas, braceletes (com uma decoração a sugerir que se buscava imitar, na matéria abundante, os ornamentos de metal), travesseiros ou apoia-nucas, campainhas, contas, o modelo de uma canoa (provavelmente a representação de um barco de papiro, em tudo semelhante aos que até hoje percorrem o lago Chade), e fusos, a indicarem

o uso do algodão, e vasos, tigelas e potes, de paredes mais grossas, com um picotado geométrico.

Os fusos foram encontrados nas camadas de ocupação mais recente. Nas mesmas camadas, havia também cachimbos de barro. Ora, acredita-se que Daima deixou de ser habitada permanentemente — ainda que possa ter abrigado mais tarde, de forma esporádica e transitória, pequenos grupos humanos — por volta de 1150, data que pode ser estendida até o final do século XIII, tendo em vista a forte erosão sofrida pelo alto do cômodo.<sup>10</sup> Essas datas não se ajustam à presença dos cachimbos, pois o tabaco só aparece na África após a descoberta da América, de onde foi trazido. Quanto à maconha, embora tenha sido introduzida na África, no correr do primeiro milênio da nossa era, pelos árabes, através da Etiópia, da Somália ou das cidades-estado da Azânia, e se tenha rapidamente difundido entre os bantos e os coissãs, não ganhou, ao que tudo indica, a África Ocidental senão em nosso século.<sup>11</sup>

Supôs-se<sup>12</sup> que os cachimbos encontrados em Daima — e também mais a leste, nos montes saôs dos vales do Chari e do Logone — servissem para que se fumasse uma variedade de datura, como fazem os cotocos do sexo masculino até hoje.<sup>3</sup> No caso de Daima, se não se aceitar essa hipótese, restaria conjecturar-se<sup>14</sup> que os cachimbos tivessem sido deixados numa das ocupações temporárias após o século XVI e que os resíduos das várias ocupações temporárias se tivessem misturado, pela alternância da deposição e da erosão, aos das últimas presenças permanentes ou, como parece mais provável, semipermanentes. O quadro que se tem é o da perda paulatina da atração do monte sobre os grupos humanos: os resíduos seriam menores à medida que diminuía os seus habitantes ou que ele passava a ser morada sazonal, e decresceriam ainda mais quando a elevação só de raro em raro voltou a servir de pouso.

Antes que tal sucedesse, Daima experimentou uma fase de relativa prosperidade. É o que nos contam as suas sepulturas. Nas camadas mais recentes, os mortos, enterrados das mais diversas maneiras — fletidos, contraídos ou estendidos —, apresentam-se, ao contrário dos que os antecederam, com os colares, braceletes, brincos e ornamentos labiais que usavam em vida. Esses enfeites não eram apenas de barro cozido, mas de cobre, bronze ou latão, ferro, cornalina, quartzo, vidro, ovo de avestruz e conchas — e, entre as conchas, cauris, provenientes, portanto, da costa oriental da África ou das Maldivas.

Esses bens exóticos, esses bens de luxo, ou as matérias-primas de que eram feitos, chegavam de longe, de fora da região do firki. Eram, com

certeza, produtos do comércio. Trocavam-se talvez por marfim, peles de leopardo, plumas de avestruz, sorgo e gado.

Da última fase de ocupação de Daima procedem os enormes potes de grossas paredes de barro, nos quais facilmente cabe um homem acorado. Quando, em nossos dias, alguém descobre parte de um deles a aparecer à flor da terra, imediatamente o desencava, pois o utiliza para guardar cereais, armazenar água, conter a tinta em que se molham, inteiras, as peças de tecido. Em outros pontos do Bornu, como Gilgil e Kala, e mais para leste, na região do baixo Chari e do baixo Logone, usavam-se esses potes, num período histórico que falta, por mais recente, à sequência de Daima, para inumar os mortos. Ao sul do Chade, os potes são conhecidos como as jarras d'água dos saôs, ou sôs, os lendários gigantes que substituíram os gueguês e que eram tão altos que as aves de rapina vinham fazer ninho em seus cabelos.

“Saô” chamaram Jean-Paul Lebeuf e Masson Detourbet<sup>15</sup> ao povo que vivia, antes da islamização, nos cômodos semiartificiais ao sul do lago Chade. Saôs seriam, assim, os habitantes de Daima e os que à sua cultura deram seguimento. O termo é usado pelos da terra para designar a gente que nela vivia antes dos canembus, e F.W.H. Migeod<sup>16</sup> ainda conheceu, em 1922, pessoas que se diziam saôs e ouviu cinco palavras que o chefe de Ngala lhe assegurou pertencerem ao idioma que falavam. Para Migeod, “saô” não nomeava um povo, mas várias tribos distintas, sendo o vocábulo com o qual os canúris se referiam a todos os antigos habitantes do sul do Chade. Pensa do mesmo modo Dierk Lange,<sup>17</sup> para quem as lendas sobre os saôs seriam a fase final de um processo em que eles se transformaram, de populações que viviam em cidades amuralhadas ao sul do lago, numa gente mítica. “Saô” significaria originariamente vila ou a muralha que a cingia, estendendo-se depois a seus habitantes.

Apesar de objetar-se que o termo abarcaria uma situação étnica por demais heterogênea para ter um significado histórico preciso,<sup>18</sup> a palavra “saô” expressa uma realidade entre as populações que a empregam e é-nos útil para nomear os portadores das culturas que se desenvolveram nas planícies ao sul do lago Chade e sobretudo nas elevações semiartificiais que as interrompem.

Alguns dos outeiros nos Camarões e no Chade são maiores do que os do nordeste da Nigéria. Podem atingir quase um quilômetro de comprimento e algumas poucas dezenas de metros de altura — Daima, compare-se, estende-se por 250m e eleva-se, no ponto máximo, a 10,65m — e apresentar restos de muralhas, sombrejadas de fícus e acácias, muralhas de



barro a cuja massa se misturavam ossos, conchas, pedaços de cerâmica e de ferro para lhe dar consistência. A estabilidade dos muros era assegurada, ao que parece, pelo sacrifício de moças e crianças, enterradas vivas em suas bases. Com esse rito estabelecia-se o vínculo entre a comunidade e o solo que o paredão circundava.<sup>19</sup>

Como construtores de muralhas passaram os saôs à tradição. Na boca do povo, seriam eles os responsáveis por todas as existentes ao sul e ao sudeste do lago Chade. Até mesmo a de Kano.

Esses construtores de muralhas pertenceriam possivelmente à mesma cultura dos derradeiros habitantes estáveis de Daima. Talvez fossem um grupo novo, que se somou às comunidades de caçadores, pescadores e pastores que ali já viviam lado a lado, o que explicaria a variedade de sepultamentos nas últimas camadas de Daima. Na área do Chari e do Logone, a memória coletiva refere-se, aliás, a várias migrações, e os construtores de muralhas teriam prevalecido sobre uma população anterior, a quem corresponderiam certas sepulturas alongadas, em que o morto era deitado de costas, a cabeça apoiada num travesseiro de argila, o corpo ornado de pingentes de osso ou de terracota, de colares de cornalina, quartzo, vidro, ovo de avestruz ou barro. A seu lado, punha-se um vaso de gargalo estreito, com água para o finado, um vaso cuja rolha, de barro cozido, muitas vezes representava uma cabeça humana.

Distinto era o modo de inumação daqueles a quem se atribuem os muros à borda dos grandes tesos. Colocavam seus mortos em grandes e grossas urnas de barro — os chamados potes d'água dos saôs —, que podiam ter de um a metro e meio de altura, apresentavam a boca larga e a base pontuda e se decoravam com picotes e incisões em forma de espinha de peixe ou zigue-zagues. Sentava-se o cadáver dentro do vaso, as pernas contra o peito, os braços a envolverem as canelas, o queixo a apoiar-se nos joelhos; e ao lado da figura enrodilhada, tendo nela seus melhores ornamentos, dispunham-se carvão, uma bilha d'água e cabaças de comida. Um segundo grande pote, com o mesmo formato do anterior, era colado, boca contra boca, ao que continha o defunto, como a criar sobre ele uma estreita abóbada. Vaso e corpo desciam ao solo na posição vertical. Às vezes, o cadáver era acorado diretamente sobre a terra, e se punha, a cobri-lo, um só dos grandes potes.<sup>20</sup>

A fatura das urnas funerárias era bem mais grosseira do que a dos recipientes de uso doméstico. As vasilhas caseiras tinham em geral a pança ampla e a base afinada ou redonda, podendo apresentar a boca larga e reforçada ou terminar em gargalo. Moringas, panelas e tigelas eram



recobertas de verniz negro ou vermelho, ou de ligeiro vidrado. Não se pintavam os vasos, mas recebiam eles variadíssima decoração incisada em espinha de peixe, zigue-zagues, rede, ponto de arroz e picote. Os talhos podiam tomar todo o bojo ou somente a borla da vasilha, ou ainda atravessá-la em faixa, na parte mais larga.

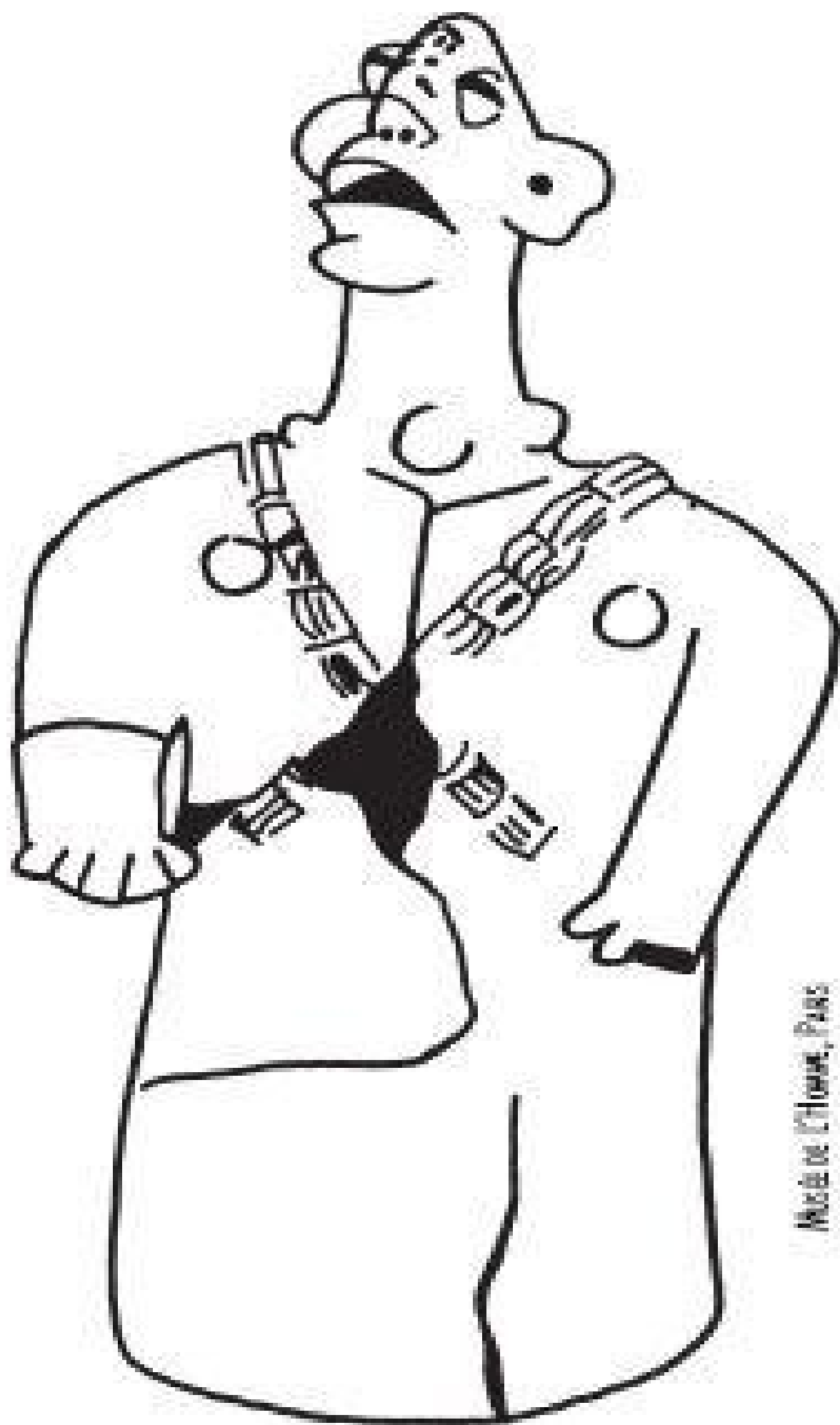
As mesmas formas e ornatos repetiam-se nas miniaturas de potes, tão comuns em Kursakata e em Daima. Abundam também os boizinhos de barro, e bonecos, e pequenos homens a cavalo, nos quais ainda se veem as marcas das mãos infantis que os moldaram.<sup>21</sup>

De argila, os saôs fizeram tudo: muralhas e casas, painéis, quatinhas, pontas de flecha, brinquedos, joias, fusos, fornos, trempes, esculturas de antepassados e estatuetas de animais, guizos, apitos e também — arrisca-se — moedas. Pelo menos é isto o que já se imaginou serem pequenas peças de cerâmica, em forma de triângulo, estrela, meia-lua ou ouriço, muitas delas com furo no meio.<sup>22</sup>

Se fizeram ou não moeda com o que tinham de mais abundante, empregaram a mesma argila para fabricar joias. De suas mãos, para serem usados como pingentes, saíram pássaros de papo estufado, triângulos cobertos de incisões, peixes que parecem saltar. E anéis, colares, brincos e pulseiras, profusamente escarificados. Famoso é um bracelete grosso, pesado, que se fecha com duas cabeças de um mamífero aquático, ou de um peixe, cinzeladas no barro.

A mesma ornamentação intensa e variadíssima aparece nos pequenos pesos das redes de pescar e nos fusos, a revelar uma conduta artística que abominava a uniformidade e a indicar um excepcional gosto pelo ato de fazer.

O alto nível de criação que podia atingir o oleiro saô mostra-se nas estátuas de antepassados, desenterradas, em 1948, do que seria um santuário, em Tago. A maior delas mede 36cm de altura, mas foi moldada com tal intenção de grandiosidade, que parece uma figura enorme, de rosto voltado para o céu, a boca aberta como se cantasse, os braços colados ao corpo, mas num seguro movimento para a frente, de oferenda ou expiação, o peito amplo, atravessado em x por um colar que talvez simule uma serpente.



Musée de l'Histoire, Paris

O corpo é um bloco compacto e vigoroso, simplesmente sugerido. Nele se insere um pescoço alongado, a sustentar a cabeça minuciosamente trabalhada, com o forte nariz que principia no alto da testa, os olhos cortados fundos nas pálpebras salientes, os lábios carnudos, as orelhas acabanadas a marcarem o fim do rosto e a quase fazerem voar esta expressão, que parece de extrema angústia, mas será talvez a de um homem que adora.

Essa imagem de ancestral foi encontrada, de pé, a olhar para o oriente, sobre fragmentos do que seria uma urna funerária. Estava cercada por quatro bolas de argila, a indicarem os pontos cardeais, e tinha por companhia, uma de cada lado, duas outras estátuas menores, que se supõe serem igualmente de antepassados.<sup>23</sup> A breve distância, em arco, viam-se numerosas figuras mais toscas, presumivelmente dançarinos mascarados, ou monstros, que podem bem descender das estranhas estatuetas eretas, entre homem e bicho, encontradas em Daima. Perto da imagem do ancestral havia também grande quantidade de pequeninas cabeças de cerâmica.



As estatuetas de dançarinos — com suas máscaras de boi, hipopótamo, carneiro e outros animais não identificáveis — foram feitas com menos cuidado e com material mais grosseiro. Em vez da argila pura em que se moldaram as figuras dos antepassados, nelas encontramos um solo mal cozido, com pedrinhas e outras impurezas.

As diminutas peças de terracota, a representarem cabeças humanas, talvez sejam a parte formalmente mais rica da herança saô. Pensa-se que eram modeladas quando do nascimento de crianças ou da morte de adultos.<sup>24</sup> Algumas se utilizariam como tampas para as bilhas onde se punha a bebida dos mortos. Outras serviriam de ex-votos, colocados nos santuários ou enterrados ao pé de árvores santas. Outras, finalmente — como indicariam a existência nelas de um orifício ou a face posterior polida —, seriam levadas no pulso ou penduradas ao pescoço. Quem sabe se cada uma delas — a exemplo do que sucede com as pequenas placas de ouro, a figurarem o rosto humano, que os axantes<sup>b</sup> e os baulês<sup>c</sup> trazem ao peito — não continha também a alma de um homem?<sup>25</sup>

Têm de 3 a 12cm de altura essas cabeças de barro, em muitas das quais o que parece enfeite seria talvez o essencial da peça. O valor do ornamento de tal modo se impõe sobre a representação humana, que podem praticamente desaparecer as simulações de olhos, nariz e boca, em favor da precisão da tatuagem.

É espantosa a variedade de formas. Numa peça, a cabeça termina em tridente, os olhos são dois sulcos estreitos e fundos, e a boca é quase um bico. Esta outra tem o formato de ferradura, toda estriada, em que apenas afloram olhos e boca. Naquela, uma pequena elevação, cortada por traço forte, descreve a boca, o nariz é ligeiramente sugerido e os olhos são dois pontos; tudo isto se desenha na metade superior de um pequeno ovo, e, da simplicidade de linhas com que se insinua o rosto, nasce, para o alto, um arco de incisões precisas, lembrando um canitar ameríndio.

Em muitas, a profusão de escarificações ou o exagero das formas — a boca enorme, as pálpebras saltadas, o nariz que se confunde com uma crista — tiram do semblante toda a expressividade. Mas em outras — como nesta, limpa de enfeites, uma superfície achatada da qual se ergue ligeiramente o volume da face e em que olhos e boca, com tanta delicadeza esculpidos, quase revelam o choro — lê-se espanto, apelo, êxtase ou terror.

Não se esgota aqui a arte desses homens. Foram também animalistas. No

barro, os bichos são maciços, suas formas quase que apenas sugeridas. Em alguns — como nos hipopótamos, de tronco roliço, coberto de incisões suaves, dispostas como espinhas de peixe, a aventarem os caniços que se acumulam na parte meridional do lago Chade — tudo é repouso. Em outros — como nos porcos-espinhos — tudo lembra movimento. Já no bronze — tomando-se esta palavra para significar também o latão e qualquer outra liga de cobre —, as imagens são delicadas e realistas, como o demonstram os pingentes com cabeça de gazela, com crocodilos, lagartos ou patos.

De bronze e também de ferro, os saôs fabricaram muitas joias (anéis, braceletes, brincos, peitorais, colares) e numerosos utensílios de caça e de trabalho. Figuram em seu testamento objetos de marfim, osso, cornalina, quartzo e nácar. Nada, porém, que se sobreponha, em quantidade e qualidade, ao que deixaram no barro.

Esta era a matéria-prima que tinham aos pés, enquanto o cobre e o estanho, por exemplo, provinham de longe: o primeiro, possivelmente de Ouaza, Madagali, Agadés, Takedda (a moderna Azelik?) ou Hofrat-en-Nahas, e o segundo, do planalto de Bauchi.

É de imaginar-se que esses construtores de vilas amuralhadas controlassem o sul e o sudeste do lago Chade, até que, a partir do século XIII, começaram a sofrer os efeitos do expansionismo de Canem. Deram-lhe duro combate, mas, no fim do Quinhentos, estavam completamente derrotados. Muitos foram reduzidos a escravos, outros fugiram para longe ou se desmoralizaram nos esconderijos das ilhas do lago. A maioria continuou provavelmente onde sempre vivera: persiste nos atuais cotocos, por exemplo, que se expressam numa língua chádica e alardeiam a ascendência saô, e nos canúris, surgidos do amálgama dos canembus<sup>d</sup> com outros povos, entre os quais se sobrepõem os que habitavam o sul do lago Chade.

Os próprios canembus seriam o resultado da aglutinação de grupos de língua nilo-saariana, vindos do nordeste, pastores de camelos, ovelhas e cabras, com os pescadores instalados na orla do lago e com os agricultores, criadores de bois e caçadores, nas terras que vão perdendo a umidade à medida que das águas se afastam. Entre essas diversas gentes haveria cooperação e conflito, alguns grupos procurando impor-se sobre os outros. Venceram aqueles a quem os autores árabes chamam zagauas<sup>e</sup> e que se têm como nômades cameleiros negros, semelhantes aos tubus do Tibesti. Seus descendentes lhes prolongariam o modo de vida e o nome, até hoje, no Uadai e no Darfur. E a eles se atribui a fundação do reino de Canem.<sup>26</sup>

A mais antiga referência aos zagauas dever-se-ia a Wahb b. Munabbih,



uma autoridade do século VIII. O polígrafo persa Ibn Kutayba, no seu Livro do conhecimento, atribui-lhe a notícia de que zagauas seriam uma das sete raças do Sudão.<sup>27</sup> Quem os pôs pela primeira vez no Canem foi, porém, Al-Yakubi.<sup>28</sup> Em 872. Diz que não tinham cidades e que moravam em cabanas de caniços. Diz mais: que formavam dois reinos. E que, ao lado desses dois reinos, havia um outro, Malal, adversário de Canem, cujo soberano se chamava Mywsy (palavra que se tem lido como Maí Uasi).

Cem anos mais tarde, a urbanização pouco avançara. Al-Muhallabi,<sup>29</sup> citado por Yakut, menciona duas cidades zagauas, Manã e Tarásqui, com casebres de varas. Do mesmo material seria o palácio do rei.

Não é distinto o retrato esboçado, século e meio depois, por Al-Idrisi.<sup>30</sup> Manã (ou Matã) seria um vilarejo, de comércio insignificante. Anjimi não seria maior, e dela diz ser habitada por gente vil e desprezível. Por muito povoada tinha uma cidade à qual dá o nome de Zagaua, mas anota que nela pouco se mercadejava. A sua gente cobria-se com peles, enquanto que os soldados do rei viviam em Manã, andavam nus e eram majoritariamente arqueiros.

Al-Muhallabi conta-nos que os zagauas veneravam seu rei como a um deus. Acreditavam que o soberano não comia. Para manter esta crença, o rei tomava as refeições em segredo. Os alimentos eram trazidos às escondidas ao palácio; se alguém se encontrava por acaso com o camelo que os transportava, era imediatamente morto. Não se ocultava, porém, que o rei se servia, com os íntimos, de uma bebida feita de sorgo e mel.

O monarca vestia-se de calças de lã leve e usava, a cair do ombro esquerdo, um pano fino, de lã ou seda, enquanto que a maior parte de seus súditos apenas cobria as vergonhas com um pedaço de pele.

A autoridade do soberano era completa. Tinha o poder de escravizar quem bem quisesse, pois, afinal, era o rei quem determinava o destino dos zagauas, quem lhes trazia a chuva e a seca, a vida e a morte, a saúde e a doença.

É bem possível que os chefes zagauas tenham adotado dos agricultores sob seu comando — e deviam ser numerosos, pois Al-Muhallabi refere que todas as terras férteis eram cultivadas, principalmente com sorgo, macunde e trigo — o conceito e as formas da chamada realeza sagrada. Não se coadunaria, com efeito, o tipo de vida nômade com um chefe apartado ritualmente de seus súditos, deles distante como um deus, em seu mistério.

E se os zagauas não fossem originalmente nômades? E se “zagaua” fosse o termo aplicado ao conjunto dos povos que viviam sob o rei de Canem?<sup>31</sup> E se fosse um grupo local que se transformou numa aristocracia e submeteu

os demais à disciplina de formas de poder características do estado monárquico?<sup>32</sup> E se “zagaua” correspondesse em árabe ao “saô” canúri?<sup>33</sup> O singular em árabe poderia ser “zagho” ou “sagho”, que se contraía em “saô”. Nesse caso, zagauas e saôs seriam a mesma gente — os aborígenes, os negros pré-islâmicos que habitavam a região do lago Chade, a gente do sul (“kanem”, em teda e canúri) — e um outro quadro estaria diante de nós: o de estados surgidos entre povos sedentários, posteriormente empolgados por tribos do deserto.

Se era um termo genérico, “zagaua” talvez se endereçasse com maior probabilidade a nômades do Sudão Central. Isso se deduz dos autores árabes, nos quais os zagauas aparecem quase sempre vinculados ao camelo e frequentemente, como em Al-Idrisi,<sup>34</sup> a se deslocar com seus rebanhos entre o Saara e o Sahel. Mas figuram também como senhores de cidades e de um ou mais reinos.

A tese de que os zagauas estariam na origem de Canem já foi contestada.<sup>35</sup> Não constam eles de nenhuma fonte canúri, cujas tradições atribuem o surgimento de Canem a um herói árabe, Saife ibn Dhi Yazan. Este seria o mesmo neto de Sumafa Axua, o Saife que, no Iêmen, na metade do século VI, após o falecimento de Abrá, subiu ao trono com o apoio persa e dele desceu, morto, quando os colonos etíopes se rebelaram. Na história canúri,<sup>36</sup> seu filho, Ibrahim, emigra para o Sudão Central e se torna o líder de um grupo de nômades, os magumis, que viviam ao nordeste do lago Chade. Como chefe dos magumis, Ibrahim e seus descendentes teriam conquistado, em grande parte graças a alianças matrimoniais, a suserania sobre os vários grupos nômades e sedentários da região. A vinculação genealógica da aristocracia magumi a um herói árabe do Iêmen seria, porém, um fato relativamente novo — posterior à conversão de Canem ao islamismo — e destinada a conferir nova legitimidade à linhagem reinante, à chamada dinastia Sefaua,<sup>f</sup> que iria durar até 1846.

Tudo se altera conforme as leituras e as interpretações que se façam dos autores árabes e das fontes canúris, dentre as quais se destaca o Divã dos sultões de Bornu,<sup>37</sup> meia dúzia de páginas em que, desde possivelmente a primeira metade do século XIII, os cronistas da corte começaram a fixar concisamente, além das tradições da dinastia, os principais acontecimentos de cada reino.

Assim, para alguns,<sup>38</sup> os Sefauas continuariam os zagauas, embora fossem uma nova estirpe real, de fé muçulmana. Para outros,<sup>39</sup> os zagauas pouco ou nada teriam a ver com o surgimento do estado de Canem, tendo sido expulsos da região quando esse começou a tomar corpo. Há quem pense<sup>40</sup>

que os dois reinos, o zagaua e o magumi, conviveram, por muito tempo, lado a lado, até que o segundo derrotou o primeiro — e em favor da tese poder-se-ia invocar Al-Masudi,<sup>41</sup> que, escrevendo no século X, distinguia entre os zagauas e Canem. Existe quem considere<sup>42</sup> a persistência da realeza do tipo divino entre os Sefauas como uma prova de que, embora sob a liderança magumi, Canem incluiu os zagauas entre seus formadores, devendo-se a presença atual dos zagauas no Uadai e no Darfur a uma migração posterior de grupos que se recusaram a islamizar-se. E não falta ainda quem diga<sup>43</sup> que os magumis não eram o grupo nômade cuja liderança assumiram os epígonos de Saife ibn Dhi Yazan, mas, sim, a linhagem patrilinear dos Sefauas: eles seriam os descendentes de todos os reis da dinastia.

No substrato de quase todas essas visões há algo comum: a imposição de um grupo, local ou forâneo, sobre os demais, graças à superioridade que lhe davam o conhecimento do ferro e o uso do cavalo. Talvez essa supremacia tivesse sido primeiro conquistada, não tanto pela atividade militar, quanto pela força do comércio. Os zagauas transacionariam com o ferro e serviriam de intermediários entre o deserto, o Sael e a savana. Úteis aos nômades e aos sedentários, que confinavam uns com os outros ao nordeste do lago Chade, eles se teriam tornado essenciais para dirimir, por neutros, as disputas que ali se travavam. De conciliadores e juízes acima dos homens e de suas demandas, fizeram-se sagrados.<sup>44</sup>

É possível que a verdade seja outra e que se tenham erigido em senhores como cameleiros. Desde cedo, eles participariam do comércio transaariano, a fornecer escravos ao Magrebe e ao Egito. Al-Yakubi<sup>45</sup> refere-se ao tráfico no século IX, mas não nos diz como eram obtidos os cativos. Mais tarde, Al-Muhallabi<sup>46</sup> afirmaria que o rei dos zagauas tinha autoridade tão absoluta sobre seus súditos que podia fazer escravos quem deles quisesse. Talvez tenha começado assim: a fazer escravos pelas armas, do alto dos camelos. Depois, a arrebanhá-los dentre as populações que lhe estavam submetidas. Mais tarde, a buscá-los entre os vizinhos e em terras distantes. Mudara-se do deserto para o Sael e a savana. E, ao fazê-lo, desceu do dromedário e montou no cavalo.<sup>47</sup>

Era pequeno, do tamanho de um pônei, o cavalo que os cameleiros encontraram na savana sudanesa. Escanchavam-no em pelo, pois ali ainda não chegara a sela com estribos. Nem o freio. Apesar disso, o emprego do cavalo ampliaria a eficiência dos exércitos, ao facilitar o deslocamento das tropas, a perseguição e a captura dos inimigos em debandada e o prear dos escravos, a principal mercadoria com que os zagauas participavam do

comércio a distância, através do Saara, por caminhos desde há muito conhecidos. Caminhos com a outra ponta no Egito, na Tripolitânia, na Tunísia. Passando pelo Fezzan e o Kavar, por Gate e pelo Air.

O Sudão Central não tinha ouro nem marfim. Pelo menos, em quantidades expressivas. Ouro e marfim eram itens menores de sua pauta de exportação, como menores, embora mais importantes, eram o almíscar, a pedra-ume, as ceras, as peles e as plumas. Depois que Canem passou a ter, no fim do século X ou início do XI, algum controle sobre o Kavar, ou talvez apenas sobre Bilma, adicionou o natrão, usado para coalhar o leite e curtir o couro, aos produtos que mandava para o norte. E o sal, aos que fornecia às terras meridionais.

A mercadoria de maior monta era o escravo. Vendido para servir como soldado, criado, trabalhador do campo, concubina ou eunuco, no norte da África. As mulheres dos arredores do lago Chade eram famosas, entre árabes e arabizados, pela doçura e pela beleza. E os eunucos, muito cotados.

Os escravos não serviam, entretanto, apenas como artigo de exportação. Era com eles que, em Canem, se pagavam tributos e se alcançavam aliados. Numa região pouco povoada, como a que se estende a leste do lago Chade, a escravaria era indispensável à montagem dos exércitos, ao amanho da terra, ao cuidado dos cavalos, dos camelos, das cabras e dos bois, aos trabalhos mais humildes. E, sem ela, não se podiam cumprir, nos oásis do Kavar, as duríssimas corveias das minas de sal.

O escravo era obtido pelo sequestro, pela emboscada, pelo ataque de surpresa a pequenos vilarejos e pela guerra. Tanto para adquirir trabalhadores e soldados quanto para lograr mercadoria de troca, dependiam os nobres de Canem da violência armada. E ali, como em outras partes da África (e do mundo), a guerra tornou-se um modo de produção.

A sede de escravos favoreceu a expansão de Canem para o sul. Regularmente, as suas tropas atacavam os povoados agrícolas. Os mais próximos foram rapidamente submetidos e seus habitantes incorporados ao grosso da população canembu. Outros, mais apartados, acomodaram-se à vassalagem, a fim de se protegerem dos assaltos dos escravagistas. Contra os que ficavam ainda mais longe, muitas vezes a centenas de quilômetros do centro de poder de Canem, é que iria exercer-se a atividade predatória do homem a cavalo.

A dependência do escravo tornou ferozes as relações de Canem com os vizinhos. Gana e Mali, exportadores de ouro e, portanto, centros de poder interessados em que reinassem a paz e a colaboração entre as fontes do

metal amarelo e as praças em que era comercializado, buscavam ampliar, por meio de sistemas de aliança e vassalagem, as grandes zonas de influência que eram os seus impérios. Canem, ao contrário, antagonizou constantemente os sulistas, e entre eles não surgiram estados que o imitassem, nem súditos que lhe fortalecessem os exércitos. Suas tropas tinham de ser engrossadas por escravos e sua força dependia do êxito na guerra. Assim também se explica por que o islão se propagou ao sul de Gana e do Mali, mas continuou ausente nos territórios próximos a Canem e Bornu até o século XIX.<sup>48</sup> Não havia interesse em propagar a fé entre outros povos, por ser interdito escravizar um islamita.

Na metade do século XI — sabemos por Al-Bakri<sup>49</sup> — Canem não era muçulmana: seus habitantes contavam-se entre os idólatras. É provável, no entanto, que, já então, a crença islâmica principiasse a difundir-se, a partir das pequenas comunidades de mercadores que deviam morar em Manã e em outras cidades canembus. Al-Bakri menciona, por exemplo, que em Canem vivia um grupo de omíadas que conservava os usos e os costumes dos árabes. O próprio comércio através do Saara era um bom transmissor do islão, pois os moslins predominavam nas cáfilas e entre os habitantes dos oásis onde elas se detinham.

A palavra do islame não saiu apenas da boca dos mercadores. Veio também com missionários, homens que se acreditavam no dever de propagar a fé. Alguns deles eram xerifes, ou descendentes do Profeta, e andavam por terras distantes, com seus turbantes verdes, a rezar, a pregar, a curar, a dirimir dúvidas e conflitos, a receber parte do quinto dos butins de guerra, conforme se deduzia do Alcorão.

Muhammad ibn Mani seria um desses missionários. A ele atribui-se o ter, no fim do século XI, convertido, ou confirmado e fortalecido na crença muçulmana, Humé,<sup>g</sup> que as fontes locais e, indiretamente, alguns autores árabes<sup>50</sup> têm como o primeiro maí, ou rei de Canem, a abraçar o islão. Ibn Mani talvez já tivesse pregado o seu credo e lido o Alcorão a três antecessores de Humé, como se depreende do mahram (ou carta de privilégio) concedido à sua família.<sup>51</sup> Nele lê-se que Ibn Mani viveu em Canem sob três reis, antes que subisse ao poder Humé.

É possível, portanto, que Al-Umari<sup>52</sup> tivesse razão, quando, escrevendo no século XIV, afirmou que o primeiro soberano de Canem a tornar-se maometano fora o Haji al-Osmani.<sup>h</sup> Ou Bulu, ou Hu, segundo as fontes locais. Tanto esse primeiro maí islamita quanto seus imediatos sucessores — ou único sucessor, caso Hu tenha sido o primeiro converso e a ele se seguido somente Abd-al-Djalil — não se teriam dado inteiramente à fé, nem

teriam cortado de todo os laços com as crenças tradicionais. Como reação a esse estado de coisas, certos grupos de fiéis se teriam congregado em torno de um ramo dissidente da linhagem real, ou de uma nova estirpe, os Sefauas, para impor o governo do islão.<sup>53</sup>

Voltemos a Al-Umari. Diz ele que o país, após a conversão de Canem, passou ao poder da casa de Dhi Yazan. Dos sefauas, portanto. E só após a conversão. Por sua vez, o Divã dos sultões de Bornu, no seu parágrafo 11, após mencionar o maí Abd-al-Djalil, afirma que até então se contara a história dos Bani Duku, e que doravante se narraria a crônica dos Bani Humé, que professam o islamismo. Dos sefauas, portanto. De uma nova dinastia, cujo fundador foi Humé.<sup>54</sup>

Humé seria, assim, já muçulmano, quando ascendeu ao poder. Usurpador, ele teria deslocado os Bani Duku (ou Duguas,<sup>i</sup> em canúri). Sugeriu-se<sup>55</sup> que os duguas seriam uma estirpe real que, envolvida de modo intenso no tráfico transaariano, substituíra no mando os zagauas, ainda no século IX. Para Dierk Lange<sup>56</sup> não teria havido troca: zagauas e duguas seriam a mesma gente, “dugua” significando “pagãos”. Ainda que seus últimos reis tivessem sido maometanos.

Não seriam, os duguas, pagãos, mas talvez fossem muçulmanos de fraca observância, contrastando com os sefauas, estritos e zelosos. Dunama, o sucessor de Humé, por exemplo, fez três vezes a peregrinação a Meca. Na terceira, afogou-se no mar Vermelho. Dele diz-se que possuía cem mil cavalos em seus exércitos — número redondo a indicar certo exagero. Suas tropas usavam o litham, o véu que, descendo do turbante, cobre a parte inferior do rosto. Como entre os berberes. E por berberes há quem faça os ancestrais dos sefauas.

Mas esse é outro enredo, de sinal contrário, proposto por Dierk Lange. Segundo ele, a conversão de Hu fora acompanhada por forte movimento de fervor religioso, que teria afetado o culto da pessoa real e desorganizado a preia de escravos. As conversões em massa impediam que se pudessem recrutar cativos no interior do reino e até mesmo nas áreas limítrofes. O rápido progresso do islamismo ameaçava, assim, os fundamentos do poder de Canem. E foi para pôr as coisas de novo em seu lugar que os sefauas, aliados aos berberes e aos pagãos tubus — interessados todos no aumento do fluxo de escravos para o norte da África — se apossaram do poder.

Humé seria berbere. Ou de origem berbere. Como seu nome, comum entre os berberes até hoje, parece indicar. O que explicaria certa passagem do Divã (no §16), em que se declara que, até o maí Salmama, descendente de quarta geração de Humé, nenhum sultão nascera negro: todos eram



vermelhos como os beduínos. Não há que tomar a afirmação muito a sério, pois, em outros estados sudaneses que se islamizaram, as tradições propendem a tornar brancos os seus primeiros governantes, para vinculá-los ao Profeta e a seus discípulos. A brancura dos antepassados de Salmama poderia pertencer à mesma esfera lendária que o fazia descendente de Saife ibn Dhi Yazan.

Lange acredita num refluxo do islão, após a ascensão dos Sefauas. Reintroduziram-se os ritos que cercavam a figura divina do soberano. Ele voltara a só falar aos súditos oculto por uma cortina, dentro de uma espécie de gaiola — e assim procederão os sultões de Canem e Bornu até o século XIX. O papel da rainha-mãe se reafirmara, conforme tradições locais e contra preceitos muçulmanos. E a escravaria voltara a cruzar em grande número o Saara.

A reação anti-islâmica, se realmente existiu, teria durado até Dunama Dibalemi, um fervoroso muçulmano. Este maí reinou na primeira metade do século XIII, de quando se data a verdadeira aventura imperial de Canem. Com o controle do Kavar, o comércio do sal e do alúmen aumentaria em importância. Mas, para garantir o livre trânsito dessas mercadorias, e também dos escravos, do estanho de Bauchi, do cobre de Takedda, dos cavalos do norte da África, do couro tratado das savanas, dos panos, das espadas, do marfim, das peles, das plumas, das contas e dos utensílios de ferro, era essencial alguma forma de domínio sobre os oásis do Fezzan, parada obrigatória das caravanas que faziam o percurso norte-sul, da Tunísia e da Tripolitânia para Canem, e vice-versa, bem como a viagem de leste para oeste, entre o Egito, de um lado, e o Mali e Gao, de outro. Dunama Dibalemi marchou, por isso, contra o Fezzan, derrotou os berberes que comandavam Zawila, o grande centro distribuidor de escravos, e numa nova capital, Traghen, pôs um homem de sua confiança, possivelmente um tubu.<sup>57</sup>

Durante todo o seu reinado, Dunama Dibalemi não deixou que descansassem os braços de seus homens nem os cascos dos cavalos. Talvez tenha imposto sua autoridade sobre boa parcela da região a oeste do lago, o Bornu. E, com certeza, intensificou os ataques aos povos sulistas, exclusivamente, ao que parece, para obter escravos, pois não lhe interessaria, por isso mesmo, expandir naquele rumo o império e o Islão. Pela fé, entretanto, empreendeu mais de uma vez a guerra santa contra as tribos do Sael e do deserto. E pela fé, foi em peregrinação a Meca e deixou, em outras terras, obras pias: a ele atribui-se a criação, no Cairo, da madrasa (ou colégio religioso) de Al-Rashiq, para uso dos estudantes canembus.

Internamente, Dunama esforçou-se por propagar o islamismo. Com êxito. Pois, sob ele, a nova crença se espalhou pelo povo. Embora sem desmanchar inteiramente a submissão dos espíritos a antigas convicções, emblemas, ritos e usos. Como o provaria a séria crise político-religiosa que Dunama desencadeou, ao resolver abrir — e portanto destruir — o mune, um objeto sagrado e secreto, fonte da força do rei sobre a natureza e os homens, talismã essencial à felicidade do povo e à vitória sobre os inimigos. A eficácia do mune residia em ser oculto o seu conteúdo.<sup>58</sup> Ao descerrá-lo, Dunama Dibalemi cometeu sacrilégio e atentou contra um dos fundamentos de seu poder.

É possível que, ao fazê-lo, quisesse destruir um remanescente do paganismo, cortar de vez os laços com a religião tradicional. Mas os ulemás, ao que consta, não viram o ato desse prisma: interpretaram a abertura do talismã como uma profanação. Sob o islame, o mune ter-se-ia transformado em saquina, isto é, “uma indicação da onipotência de Deus preservada num objeto inanimado”.<sup>59</sup> E para os pagãos e aqueles que do maometanismo tinham apenas a roupagem, quebrava-se a força divina do maí, negava-se a própria razão de ser do rei. Mudou-se, com isso, a maneira de olhá-lo, de respeitá-lo e de temê-lo. Como escreveu Ibn Furtua,<sup>60</sup> imame e cronista de um maí do fim do século XVI, Idris Aloma, do mune se evoluiu alguma coisa que despertou nos homens poderosos o desejo e a ambição do mando e do prestígio. Muitos deles, entre os quais filhos do rei, agruparam-se em facções que lhe eram hostis. E os tradicionalistas instigaram contra o maí os tubus, que viviam em várias partes de Canem e no Bahr-el-Ghazal. A guerra civil disso resultante durou muito tempo: “sete anos, sete meses e sete dias”, nas palavras de Ibn Furtua.

Dunama Dibalemi não morreu em Anjimi, ou Djimi, a nova capital, que, ao nordeste do lago Chade,<sup>1</sup> substituíra, pouco após a ascensão dos Sefauas, a antiga cidade real, Manã (bem mais ao norte, a caminho de Bilma). Morreu e foi sepultado em Zantam, a 140km a oeste do lago, bem no centro de Bornu. Isto, por volta de 1248.

É possível que tivesse sido obrigado pelos azares da guerra a ali refugiar-se. Talvez estivesse a meio de uma das viagens que os maís faziam pelos seus domínios, para recolher tributo e arregimentar soldados. Quem sabe se ali não foi acalmar inquietações ou revoltas? A conquista datava de pouco e não se afasta a ideia de que Bornu, antes de ser parte do império sefaua, tivesse sido um reino independente.<sup>62</sup> Suas antigas elites tenderiam, assim, a resistir ao novo jugo.

Se Cadai<sup>k</sup> e Ibrahim Nicale,<sup>1</sup> sucessores de Dunama, foram assassinados

— o que indicaria a continuação da luta interna —, tanto eles quanto Bir (ou Osmã),<sup>m</sup> que se seguiu ao primeiro e ao outro antecipou, parecem ter sido soberanos fortes, que asseguraram a estabilidade doméstica e prosseguiram a política de expansão e conquista.<sup>63</sup>

De Cadai, que teria reinado entre aproximadamente 1249 e 1277, diz-se ter consolidado o controle sobre o Fezzan e feito a guerra no sul do Chade. Foi ele quem enviou, entre os presentes de embaixada ao califa Al-Mustansir, de Túnis, uma girafa — “animal de forma estranha e disparatada”, como anotou Ibn Khaldun,<sup>64</sup> e que deve ter causado tanto pasmo, curiosidade e admiração quanto as que chegariam mais tarde à corte da China e aos paços de Florença. Ibn Khaldun acrescenta que o rei de Canem era o senhor de Bornu.

Bir “possuiu a terra” — como se diz no Divã — e faleceu pacificamente em Anjimi. Seu sucessor, Ibrahim, governava, na passagem do século, um país de aparência tranquila. Tanto assim, que se permitiu fazer a peregrinação a Meca.

Substituiu-o, em 1315, Abdala ibn Cadai<sup>n</sup> e reinou por vinte anos. Depois dele, irrompeu a grande crise. Quatro de seus sucessores encontraram a morte nas guerras contra os saôs. O governador do Fezzan tornou-se independente, sob a estirpe de Banu Nasur. E dos lados do Bahr-el-Ghazal e do lago Fitri ressurgiram antigas ameaças.

Houve, entretanto, um quarto de século de trégua. Durante o reinado de Idris ibn Ibrahim, entre c. 1342 e 1366. Seu irmão e sucessor, Daúde,<sup>o</sup> talvez dando prosseguimento à política de Idris, tentou recuperar a influência sobre a região que se estendia a leste de Canem, ou pelo menos ali conter os avanços dos bulalas, senhores do lago Fitri. A guerra desatou-se. E Daúde veio a morrer, em 1377, numa das campanhas contra o malique ou rei bulala Abd-al-Djalil.<sup>p</sup>

Os bulalas eram, ao que parece, na sua essência, canembus. Tomaram o nome da linhagem que os comandava e que se tinha, na anotação de Heinrich Barth,<sup>65</sup> como descendente de um filho de Dunama Dibalemi. Talvez fossem um ramo dos Sefauas, excluído da sucessão,<sup>66</sup> que soube congregar os grupos derrotados por Dunama, ou por Cadai, ou por Bir, os tradicionalistas que reagiram à abertura do mune e à política de islamização e que se haviam refugiado além das margens do Bahr-el-Ghazal. Esses grupos, ao estabelecerem um reino independente na região do lago Fitri, não teriam rompido — segundo uma hipótese<sup>67</sup> — os vínculos com os habitantes de Canem, muitos dos quais podem ter continuado a reconhecê-los como senhores.

No último quartel do século XIV, o país bulala estirava-se, ao norte, até o Borkou e o Air, e passara a controlar grande parte do comércio transaariano. Possuía — diz-se — 333 mercados. E seus exércitos dispunham de mais cavalos do que os Sefauas.<sup>68</sup> E de cavalos maiores, das raças de Dongola, trazidos pelos árabes que se deslocavam do alto Nilo e que se somariam aos bulalas nas lutas contra os Sefauas,<sup>69</sup> ou importados do norte da África, como já começara a fazer Dunama Dibalemi.<sup>70</sup> É possível que tivessem também chegado, com os animais, a sela, os estribos e os freios.

Se assim tiver sido — e das novidades partilhariam os Sefauas —, a arte da guerra sofreu, então, grande mudança. Pois a sela com estribos permitiu que se transformasse uma infantaria montada em cavalaria. Podia-se, doravante, carregar em massa o inimigo, combater com lança e espada do alto dos cavalos. Estes passariam a ser protegidos pelo lifidi (uma cobertura de pano acolchoado, que amortecia o impacto das setas), enquanto os cavaleiros se amparavam em grandes escudos, capacetes de ferro e cotas de malha. Todas, inovações vindas, por demorados caminhos, do Mediterrâneo, e as duas últimas só ao alcance de alguns poucos.

A cavalaria era, porém, apenas parte das tropas, que se compunham sobretudo de soldados a pé. Apenas parte, embora cada vez mais importante, de exércitos indisciplinados e incoesos, que tiravam seu poder mais do número do que de qualquer outra coisa. À frente vinha a cavalaria, os animais vestidos de acolchoados, os ginetes com cotas de malha, capacetes de metal ou turbantes, escudos e lanças emplumadas. Era a nobreza que ia à guerra, e atrás dela, a enorme chusma de infantaria plebeia — os arqueiros, os lanceiros, os atiradores de azagaias e facas. Os guerreiros soavam as armas contra os escudos e cantavam, a bater os pés, como a espantar com o ruído o inimigo, um ruído a que se acrescentavam os rufos de incontáveis tambores e o canglor das trombetas.

A supremacia dos exércitos bulalas logo se fez sentir. Entraram Canem adentro. E oito mais seguiram Daúde na morte, a tentar deter o invasor.

Vindos de leste, novos inimigos somaram-se aos já existentes: grupos árabes (prováveis antepassados dos atuais xouas<sup>9</sup> aproveitaram-se do estado de guerra e confusão para, com extrema agressividade, atacar os canembus e escravizar até mesmo aqueles que eram muçulmanos.<sup>71</sup>

A pressão bulala foi-se tornando intolerável. Os mais não podiam concentrar frente a ela todas as suas forças. Tinham de combater os árabes e os tubus. Deviam assegurar seus domínios sobre o Bornu e conter as inquietações nos territórios vizinhos, sobre os quais se vinham

paulatinamente derramando. Ao sul, continuavam a combater os saôs. Pois não podiam deixar de fazer guerra aos pagãos, uma vez que assim produziam a mercadoria essencial — os escravos — à troca por cavalos com o norte da África, cavalos sem os quais não lograriam enfrentar eficientemente os múltiplos inimigos.

A estes agregavam-se os dissidentes domésticos — tinha havido uma guerra de sucessão, após a morte de Idris ibn Ibrahim, entre seus filhos e seu irmão Daúde, que conquistara o poder, e tornaram-se depois frequentes as lutas entre os dois partidos — bem como os que, no interior de Canem, faziam causa comum com os bulalas. Esse seria o sentido de certa passagem de Al-Macrisi,<sup>72</sup> o qual, escrevendo no início do século XV, afirma ter o povo de Canem se erguido contra os maís e apostatado. E também o daquele trecho do Divã<sup>73</sup> em que o rei Umar ibn Idris (que exerceu o mando aproximadamente entre 1382 e 1387) perguntou aos ulemás o que devia fazer diante da difícil situação militar em que se encontrava, tendo esses lhe respondido: — Abandona este lugar, Canem, de onde desapareceram os aliados.

Umar reuniu os seus bens e exércitos, e partiu para Caiga, no Bornu. A menos que isso tenha ocorrido uns vinte anos antes, no reinado de Daúde — como relata Ibn Furtua.<sup>74</sup> Ou que a corte se tenha transferido para o oeste do lago Chade ainda mais cedo, embora os exércitos do maí continuassem em Canem.<sup>75</sup>

Parece claro que os Sefauas, ao abandonar o Canem pelo Bornu, fizeram uma escolha entre a terra de seus antepassados e uma nova fronteira. Trocaram o Sael pela savana. Já que não tinham condições militares para conservar os dois espaços que até então ocupavam, decidiram-se pela região de melhores solos e mais úmidos, de pastos mais frescos e em cujos arredores havia novas fontes de escravos. Entre o Bahr-el-Ghazal que ressecava, ao deixar de ser alimentado pelas águas do Chade, que abaixavam e recuavam, e o Komadugu Yobe, que, por aquela época, fluía continuamente entre as suas margens, optaram por este. E pelas oportunidades comerciais que ficavam além dele, numa Hauçalândia cujas cidades, desde talvez a metade do século XIII, cresciam como centros manufatureiros e mercantis. O ouro, que se descobriria em Zamfara e em Kangoma, aumentaria ainda mais a disputa pelo controle da recolha e da distribuição de bens na ampla área entre o lago Chade e o rio Níger. Ameaçados pela expansão comercial do Mali e dos mercadores mandingas, os Sefauas elegeram defender prioritariamente suas posições ocidentais, no Bornu,<sup>76</sup> de onde partiam rotas transaarianas para a África do Norte e o



Egito, sem passagem por Canem.

Os Sefauas mudavam para longe o centro do reino, mas dele conservavam as estruturas e as hierarquias. Pois Canem, como outros estados do Sudão, era mais um domínio sobre grupos humanos do que sobre territórios. Suas fronteiras não eram delimitadas e sofriam alterações de ano para ano.

O reino compreendia muitos povos distintos, tendo um cerne canembu, em Canem, e canúri (o resultado da aglutinação de canembus e saôs) no Bornu. Muitas tribos, vilas ou grupos nômades continuaram a manter, após conquistados, seus chefes tradicionais, os bulamas, subordinados em geral a representantes do maí, comandantes militares que, em grande parte, eram príncipes da casa real. Essa classe maína, ou dos príncipes, cresceu em força, com a ampliação do poder sefaua, uma vez que os novos povos dominados passaram a ser entre ela divididos, como ci, ou uma espécie de feudo — um feudo sobre pessoas e, através das pessoas, sobre as terras que estas cultivavam.

Também se davam cis aos mais importantes servidores da corte: o arginoma, o mustrema (ou chefe dos eunucos), o ierima, o tegoma e o ciroma (herdeiro presuntivo do trono). Esses dignitários, que vinham da fase anterior à conversão ao maometanismo, formavam a classe dos cogemas e conviviam com os funcionários tradicionais do islão: vizires, cádis, cazins etc. O prestígio desse último grupo aumentou com o tempo, mas se ignora se recebia cis.<sup>77</sup>

Havia quatro grandes comandantes em chefe, sediados na corte e responsáveis, em princípio, pelas partes do império que ficavam na direção de cada um dos pontos cardeais. Esses comandantes e mais oito próceres formavam o grande conselho, que ajudava o rei a governar.<sup>78</sup>

Muito influentes e poderosas eram a rainha-mãe, ou magira, e a rainha-irmã, acima das quais só existia o maí, recluso, misterioso, quase divino.

Tão logo os Sefauas transmigraram para Bornu, os bulalas fizeram-se senhores do espaço anteriormente ocupado por Canem, ainda que mantendo sua capital ao norte do lago Fitri. Da nova posição, continuaram a fazer guerra aos Sefauas, que nela perderam mais dois soberanos. Finalmente foram contidos, no início do século XV, pelo maí Osmã ou Bir ibn Idris.

Osmã reinou durante três décadas. Que não foram de paz. A expansão do Bornu exigia constantes injeções de novos escravos e estes tinham de ser buscados na guerra. Uma vez por ano, o maí promovia uma campanha contra os vizinhos pagãos. Pelo menos é o que nos diz Leão Africano, que



escreveu sobre Bornu, no início do século XVI.<sup>79</sup> Segundo ele, os mercadores que vinham da África do Norte trocar cavalos por escravos tinham frequentemente de esperar muitos meses e até um ano, antes que o sultão lograsse reunir o número de cativos necessários para pagar os animais que traziam. Estes animais deviam morrer com facilidade no Bornu e tinham de ser constantemente substituídos. A um preço alto: de quinze a vinte cativos por corcel. E, embora Leão Africano fale da riqueza do maí em ouro — de ouro eram os arreios de seus cavalos e as correntes de seus cães —, acrescenta que o Sefaua não gostava de pagar em metal e preferia usar como moeda o escravo. A caça ao homem continuara, portanto, a ser a base do comércio exterior canúri e essencial ao poder do estado.

A essas campanhas militares periódicas devem ser somadas as batalhas que o maí teve de travar contra os árabes, que assolavam o norte do Bornu. E também as lutas que lhe opôs o caigama, o comandante em chefe da região sul, o senhor de Caiga, ao disputar-lhe a autoridade. O caigama talvez fosse o titular de um posto reservado à classe maína e talvez, antes da mudança completa do maí para Bornu, ali gozasse de plena liberdade de ação, à frente dos exércitos mais aguerridos de Canem, uma vez que tinha sob seu cuidado a fronteira dinâmica do império. Com a chegada de Umar e sua corte, choques de competência tornaram-se inevitáveis e conduziram a um conflito que voltaria a repetir-se mais tarde. A disputa entre maís e caigamas caracterizaria os reinados seguintes, havendo os caigamas logrado vencer e depor dois soberanos. É possível que com o caigama alinhasssem as antigas aristocracias locais, insatisfeitas com o novo tipo de domínio que lhe era imposto pela presença próxima e constante do maí.

Os caigamas procuraram explorar as rivalidades entre os descendentes de Idris ibn Ibrahim e os de seu irmão Daúde. Em vinte anos, nove reis se sucederam: de uma e de outra linhagem. Sempre com luta aberta. Até que, por volta de 1465, subiu ao poder Ali Gagi<sup>80</sup> (ou Ali, o Pequeno). Era da estirpe de Idris e é tido tradicionalmente como um dos maiores soberanos de Canem.

Ali Gagi destruiu de vez o que restava do poderio da casa de Daúde e impôs a paz interna, a sua paz, entre os Sefauas. Atacado pelos bulalas, ao noroeste do lago Chade, venceu-os de forma nítida, abrindo, assim, o caminho para seu filho e sucessor, Idris Catagarmabe,<sup>81</sup> que deu combate aos bulalas em pleno antigo território de Canem e chegou a reocupar, por duas vezes, a cidade de Anjimi.

Apesar dessas vitórias, não se sentiram os Sefauas tentados a regressar às plagas de seus ancestrais. Sua aventura tinha, desde há muito, outra

direção. Tanto que se afastaram ainda mais da antiga capital e também da região dos caigamas. No rumo da Hauçalândia. Para fazer frente à competição dos songais. Em todos os planos. Até mesmo no ideológico. Como o mostraria ter-se Ali Gaji proclamado califa, possivelmente como resposta a igual decisão do Ásquia Muhamed.<sup>80</sup>

Ao se transferirem para o Bornu, os Sefauas teriam vivido primeiro ao sudoeste do lago Chade, na região do firki. Em cidadezinhas como Caiga, Yedi, Marte e Garu Kime (ou Wudi). Talvez mudassem periodicamente de capital, vagueando pelas suas terras, como os negachis etíopes da dinastia salomônica, ou se instalando, conforme os azares das lutas sucessórias, naquelas partes onde se sentiam mais apoiados e mais fortes.

O firki e seus cômoros semiartificiais não seriam, contudo, o melhor hábitat<sup>81</sup> para uma elite que assentava grande parte de seu poder no cavalo e no camelo, uma elite acostumada à areia, às grandes dunas interrompidas por planuras argilosas. Havia que fugir às inundações, que causavam dano aos cascos dos cavalos, e à tsé-tsé. E Ali Gaji, sentindo a urgência de uma morada permanente, onde sua autoridade se tivesse por bem definida, foi instalar-se ao noroeste do lago, em Garoumélé, tendo talvez construído o conjunto de palácio e fortaleza cujas ruínas ainda hoje se veem.<sup>82</sup> Em Garoumélé, contudo, pouco tempo ficou. Transferiu-se para o vale do Yobe, para dentro da forquilha formada pela confluência desse rio com o Gana, para Birni Gazargamu, uma cidade que fundou, a controlar o primeiro grande curso d'água ao sul deserto e a meio caminho entre o Chade e a Hauçalândia.

De Birni Gazargamu (ou Kars Kumo), cercada por forte muralha de terra, Ali Gaji comandou, até a morte, em 1503, um reino bem menor do que o dos seus antepassados, porém mais seguro e estável. Não decorreriam muitos anos e seus descendentes fariam de Bornu um grande império, tendo por centro, até 1809, quando os fulas a invadiram e ela foi abandonada por seus habitantes, a cidade a que deu forma e vida.



## A região dos Grandes Lagos

Por volta do início da nossa era, ou talvez antes, os povos nilóticos que habitavam a região entre o Bahr-el-Jebel (ou Nilo da Montanha) e o altiplano etíope começaram a dividir-se, a emigrar e a diferenciar-se em três grupos linguísticos: os nilóticos orientais ou das planícies, os nilóticos sulistas ou do altiplano e os nilóticos ocidentais ou dos rios e dos lagos. Ao se dividirem, talvez já conhecessem o ferro e talvez já vivessem dentro de um sistema pastoril que logo se transformaria num verdadeiro culto do boi. Deviam pescar. E não lhes seriam estranhos os rudimentos da agricultura. Presume-se também que tivessem, ao longo das encostas do altiplano etíope, contatos com os povos cuxitas e que deles possam ter recebido, se é que não lhes transmitiram,<sup>1</sup> a organização social por grupos de idade.

Os nilóticos ocidentais, que desceram o Bahr-el-Jebel e foram viver no Sudd, quase não sofreram o contágio cuxita. Para eles e seus descendentes, entre os quais se incluem os nuers, os dincas<sup>a</sup> e os luos,<sup>b</sup> reservam alguns autores a designação de nilóticos, chamando aos demais nilo-hamitas ou paranilóticos, por julgarem que seus idiomas e suas culturas contêm forte componente cuxita. Assim, os nilóticos orientais, que, embora de início, quando se deixaram ficar próximo ao lago Turcana, pouco tenham sido afetados pelo influxo cuxita, mais tarde, ao começarem a se espalhar para o sul, com eles passaram a ter um intenso comércio cultural. E assim os nilóticos sulistas ou do altiplano, que desde cedo estiveram sob ampla influência cuxita, como revelam não só seus vocabulários, mas também o terem adotado a proibição de comer peixe e as práticas iniciatórias da circuncisão e da excisão clitoriana.<sup>2</sup>

Pouco a pouco, esses nilóticos sulistas foram se assenhoreando dos planaltos do Quênia Centro-Occidental, substituindo a economia neolítica cuxita pelas práticas de uma cultura do ferro mais adiantada do que a banta. Traziam com eles rebanhos de bois, cabras, ovelhas e asnos, e cultivavam os melhores terrenos com sorgo e milhete. Sua vantagem sobre os cuxitas, que foram paulatinamente absorvendo, residia não apenas no

uso do ferro — que devia ser raro, quase precioso —, mas sobretudo numa combinação da faina agrícola com o pastoreio, num sistema de criação do gado mais próprio às pastagens semiáridas do Rift Valley e no emprego do esterco como adubo nas lavouras. Conheciam a transumância, e talvez a eles se deva a difusão da ordenha e da sangria dos bovinos, e da forma de consumir, misturados, o leite e o sangue. É possível, porém, que os cuxitas, desde há muito, já mungissem suas vacas e tirassem o sangue das veias do pescoço de suas reses, se é que eram cuxitas os pastores descritos por Agatarquides de Cnidus,<sup>3</sup> no segundo século a.C.

Não se sabe quando os nilóticos sulistas ocuparam a parte central do Quênia. Christopher Ehret<sup>4</sup> propõe o último milênio a.C. Mas há quem argumente<sup>5</sup> não haver sustentação arqueológica para tal afirmativa, pois até agora não se encontraram sinais de que o ferro tenha chegado ao centro do Quênia antes do século XII. Quem assim diz concede, entretanto, que os fatos ligados à expansão dos nilóticos teriam uma forma muito mais inteligível, se se pudesse recuar essa data para o início do segundo milênio de nossa era, ou para ainda um pouco mais atrás.<sup>6</sup> Para os séculos VIII, IX ou X.

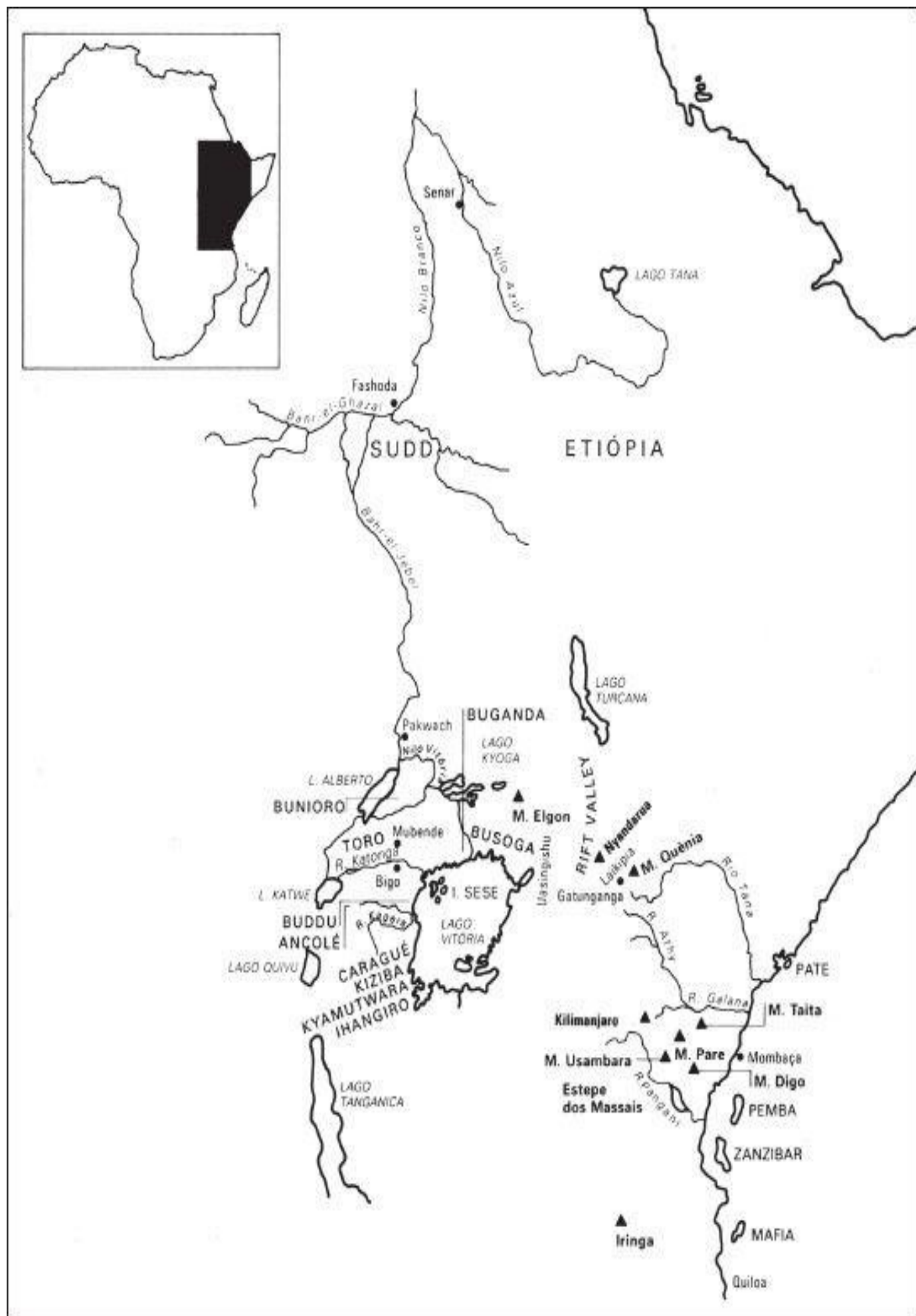
Quando quer que tenha sido, ao se expandirem os nilóticos que se têm como antepassados dos atuais calenjins<sup>c</sup> pelos altiplanos ocidentais do Quênia, um outro grupo, o dos ancestrais dos quênia-quadans,<sup>d</sup> tomava posse das terras mais baixas e mais secas que se estendiam do leste de Uganda até o monte Quênia, onde foram esbarrar com os bantos.

Os bantos, vindos do sul e do oeste, já haviam também ocupado as margens orientais e setentrionais do lago Vitória. E, com o tempo, iriam converter ao seu modo de vida os nilóticos do grupo quitoqui,<sup>e</sup> cujo avanço se dera para a região do lago Vitória e do monte Elgon. Esses, por sua vez, influenciaram fortemente as comunidades bantas da região, às quais transmitiram o conjunto de valores vinculados ao boi.

Entre o lago Vitória, de um lado, e os montes Quênia e Kilimanjaro, de outro, amplo era o espaço no altiplano para que nele se derramassem os nilóticos, incorporando aos seus números os cuxitas que assimilavam e remetendo os demais para o sul do Rift Valley, para a estepe dos Massais e os planaltos adjacentes, bem como para áreas mais inóspitas, quais as planícies do nordeste do Quênia, que desde muito eram redutos cuxitas, e a região de Athy.

Pela chapada de Uasingishu, espalharam-se os ancestrais dos calenjins. Sabiam trabalhar o ferro, ainda que utilizassem grande número de instrumentos líticos. Semeavam grãos nos terrenos mais altos, de melhor

solo e mais úmidos, que muitas vezes conquistavam às florestas, e levavam os rebanhos a transumar entre o planalto e o Rift Valley. Para o sul, expandiram-se até a estepe dos Massais, e para leste, até a base do Rift Valley, mas não lhe subiram a parede oriental.





Praticavam, pois, uma economia mista de agricultura e pastoreio. Um pastoreio cuidadoso, a julgar-se pelos milhares de currais cavados nos declives do altiplano e cercados frequentemente por paredes de pedras soltas. Cada uma das vacarias contava com uma rampa no lado mais baixo, para que por ela pudessem descer os animais, e com uma cabana contígua, onde devia abrigar-se quem os guardava.

Esses currais, conhecidos como “buracos de Sirikwa”, apresentam-se agrupados: somavam, às vezes, mais de cem numa só encosta. Calcula-se que tenham começado a ser feitos no início do segundo milênio de nossa era, pelo menos desde o século XII, e que a prática se tenha estendido até o XVIII.<sup>7</sup>

Mais para o sul, no centro-norte da Tanzânia, outros nilóticos do altiplano, os dadogues,<sup>f</sup> estendiam os seus domínios. Os territórios que ocuparam eram possivelmente vazios entre áreas em que já viviam bantos, cuxitas e restos de populações mais antigas, coletores e caçadores como os hatsas e os sandaues.<sup>g</sup> Os dadogues desenvolveriam com todos esses povos um complexo sistema de convivência, de troca e de complementaridade. E a muitos terão passado as novas técnicas do ferro, que traziam, e o sistema de ocupação da terra em que se aliavam o pastoreio e a agricultura.

Devem ter sobretudo — e não só eles, mas também os calenjins e os demais nilóticos — difundido entre os bantos de que se faziam vizinhos as novas maneiras de cuidar do gado, com a profunda integração entre o rebanho e os seus pastores, e o convívio e o apego entre o boi e o homem. Alguns bantos teriam, assim, reaprendido a usar o gado, como que recebido pela segunda vez o dom do boi.

Se os nilóticos sulistas ocuparam o planalto central do Quênia entre os séculos VIII e X, eles, em seguida, possivelmente desceram o mapa, pela região interlacustre e por uma ou ambas as margens do lago Tanganica, e passaram ao nordeste da Zâmbia e ao sul da República Democrática do Congo.<sup>8</sup> Os responsáveis por essa marcha para o sul, em busca de melhores ou de novas pastagens, conduziriam rebanhos que se multiplicavam rapidamente, numa cultura na qual as reses só em circunstâncias especiais são abatidas. Eles podem ter estabelecido bolsões em sítios particularmente propícios à criação do gado, como o vale do Cafué, o alto Zambeze, o planalto de Bié, o vale do Cunene e o país dos hereros, entre os pântanos de Windhoek e Okavango. E devem ter contribuído

substancialmente com o seu gado para o aumento das manadas dos bantos de Zimbabué e da África do Sul — como os angúnis,<sup>h</sup> que possuem um complexo do boi em tudo semelhante ao dos nilóticos — e para fazer crescer os rebanhos que apascentavam os hotentotes, se é que não lhes deram, pelo exemplo transmitido, diretamente ou através de outros povos, o primeiro impulso.

O caminho por entre os lagos e a bordejar o Tanganica deve ter sido o mais antigo. Mas não o único. Pois os nilóticos do altiplano também baixaram pelo lado ocidental do Rift Valley e, após cruzarem os chapadões semiáridos da Tanzânia, podem ter chegado à Zâmbia através da passagem entre os lagos Tanganica e Maláui. Toda essa área compreendida pelo sudoeste da Tanzânia, o nordeste da Zâmbia e o norte do Maláui é culturalmente homogênea. Os bantos que ali vivem são patrilineares, como os nilóticos, e possuem a tradição de que seus primeiros chefes foram estrangeiros e senhores do gado.<sup>9</sup>

A propagação dos valores culturais vinculados aos nilóticos do altiplano terá sido obra, em grande parte, dos próprios grupos bantos que deles adotaram os novos costumes. Do mesmo modo que houve nilóticos que passaram a falar banto e trocaram o pastoreio pelo plantio da bananeira, ou se fizeram caçadores e coletores (após terem perdido seus rebanhos, por doença do gado ou por saque de grupos inimigos), muita gente banta impregnou-se do estilo de vida nilótico e lá se foi savana afora, atrás de suas reses, a deixar entre outros as formas culturais que adquirira.

Outras personagens preparavam-se, entretanto, para entrar na história.

Na margem ocidental do lago Rodolfo ou Turcana, em áreas próximas a cemitérios cuxitas dos últimos séculos a.C., foram desencavados<sup>10</sup> restos de ocupações humanas que se atribuem aos nilóticos orientais (ou das planícies) e que têm sido datadas de 540 a 1100.

Os homens que deixaram esses rastros eram pastores e grandes pescadores. Faziam uma cerâmica ornada com incisões profundas, horizontais, a acompanhar a circunferência do vaso, e interrompidas por pequenas protuberâncias ou filas de nodos. Ficou ela conhecida como cerâmica de Turkwell, do nome de um rio que deságua no lago Turcana. Ali, junto aos barros, encontraram-se arpões ou pontas de lança de osso, micrólitos e raspadores de pedra, contas de ovo de avestruz e o pó ocre que hoje é tão usado pelos pastores da África Índica. Acharam-se também utensílios de ferro, material que ainda devia ser muito escasso.

É provável que esses nilóticos não apenas sucedessem os cuxitas na área, mas continuassem a tê-los como vizinhos. Se assim tiver sido, pouco por

eles foram influenciados, pois eram oleiros — atividade vedada aos cuxitas — e comiam peixe — o que àqueles é interdito.

Das margens do Turcana, que se considera como área de dispersão dos nilóticos orientais, espalharam-se eles pelo nordeste do Quênia e o norte de Uganda, deslocando e assimilando os quênia-quadans. Por volta do ano 1000, os carimojongues-tesos,<sup>1</sup> responsáveis por essa expansão, já ocupavam as faldas do monte Elgon.

Bem mais longe foram outros grupos de nilóticos orientais, que receberam o nome de massaianos, pelas afinidades que seus idiomas teriam com o do povo massai, o qual, por volta de 1400, ainda não havia iniciado sua grande migração e dispunha suas aldeias ao longo do vale do rio Kerio, que desemboca no lago Turcana.<sup>11</sup> Os massaianos teriam passado pela escarpa de Laikipia para o norte das regiões ocupadas pelos calenjins e ido ter ao lado oriental do Rift Valley. Ainda no norte, antes de descerem ao longo da enorme fratura tectônica, tiveram provavelmente intensos contatos com os cuxitas, assimilando muitos deles e contraindo ritos e costumes, como a proibição de comer aves e caça. Chegaram até o Kilimanjaro e aos montes Taita. Ali teve seguimento o processo de interação de sua cultura com as dos cuxitas, dos nilóticos do altiplano e dos bantos. Dos primeiros ou dos segundos acolheram a circuncisão e a excisão clitoriana. Dos segundos, o escudo oval de couro. Dos bantos, a banana e um renovar do interesse pela agricultura.

Ao iniciar-se o segundo milênio de nossa era, os bantos já haviam avançado litoral acima, até os limites da Somália. Fixavam-se nas terras úmidas. Onde pudessem plantar bananeiras, feijões e tubérculos. Onde fosse abundante o peixe. Onde se dessem bem seus animais domésticos. Pois pescavam mais do que caçavam e, embora possuíssem gado em pequeno número, não eram pastores.

Muitos grupos bantos já haviam aprendido, contudo, a viver em regiões mais secas, já conviviam com as chuvas escassas. Trocaram inhames e bananas pelo sorgo e o milhete, que os cuxitas e os nilóticos semeavam. Dessa forma, alteraram-se, entre alguns bantos, não apenas os processos de trabalhar o solo, mas também — e isto é sempre mais custoso — os hábitos alimentares.

Era na fronteira entre o úmido e o seco que essas mudanças se davam, com a abantuzação de pastores e colhedores e o aprendizado, pelos bantos, de técnicas da pastorícia e da agricultura no semiárido. Alguns grupos mudavam de idioma. Outros, de instituições. Outros ainda, de história, ao assumirem como suas as tradições de vizinhos, as de povos em cujo meio

se instalaram ou até mesmo as de imigrantes que acolheram.

Deviam ser pequeninas e muito espalhadas as aldeias bantas que ficavam junto ao mar ou pouco mais para o interior, nas planícies costeiras do Quênia e da Tanzânia. Vilarejos possivelmente sem chefes, a não ser os cabeças de famílias ou de linhagens. E, quando as aldeotas estavam próximas de cidade suaíli, talvez delas viesse a gente que se ia acrescentando à plebe urbana de Pate, Mombaça ou Quíloa. E também os fornecedores de madeiras, peles, marfim, chifres de rinoceronte, dentes de hipopótamo e alguns alimentos. Não faltaria quem atravessasse — nas canoas com flutuadores laterais, introduzidas pelos indonésios — o estreito mar que separava o continente das ilhas de Mafia, Zanzibar ou Pemba, e ali fosse fazer o seu escambo.

Os contatos entre os bantos do interior e os suaílis dever-se-iam possivelmente mais à iniciativa daqueles do que a estes. Se Ungwana, no delta do Tana, utilizou o rio como acesso ao sertão e se cada uma das cidades costeiras mantinha aliança com um grupo do interior,<sup>12</sup> não há evidências de que os suaílis se tenham aventurado continente adentro, ao norte de Rovuma. Seus interesses fixaram-se mais ao sul, nas rotas que levavam ao Zimbabué.

Quando quiseram explorar o sertão, devem ter esbarrado com grandes trabalhos. Trabalhos que talvez não se justificassem, pois o interior não oferecia aos comerciantes da costa nada que não pudessem obter na hinterlândia imediata, a poucos quilômetros do mar.<sup>13</sup> É difícil, com efeito, para quem vem da costa, o acesso ao planalto do Quênia e da Tanzânia. O terreno eleva-se de repente, ainda perto do litoral, a mais de 1.200m. A mais de 1.800m, nas montanhas de Ngulu, Usambara e Pare e na chapada de Iringa. A paisagem, desde a planície litorânea e pelo subir das encostas, é de carrascal, de cerrado espinhoso e adusto. No alto do planalto, pouco melhora: volta-se numa savana seca. A água é parca. As chuvas, poucas e ralas.

De longe em longe, um rio desce do planalto. Ao correr de suas margens, os bantos foram erguendo aldeias e subindo na direção das montanhas, primeiro das mais baixas, como Pare e Digo, depois das mais altas, como Kilimanjaro, Quênia e Nyandarua, onde são ricos os solos vulcânicos e forte a pluviosidade. O vale do rio Pangani deve ter sido um dos mais antigos caminhos da lenta penetração banta. Para o Kilimanjaro.<sup>14</sup> E os rios Tana e o Galana, com seu afluente, o Athy, no rumo do monte Quênia.

Por volta do século XI ou XII, os bantos já viveriam nos contrafortes entre o monte Quênia e a cordilheira de Nyandarua. É isto o que indicam os

achados arqueológicos de Gatunganga. Ali desencavaram-se fragmentos de cerâmica do tipo Kwale (habitualmente identificada, na área, com os bantos do início da Idade do Ferro). Estavam embaixo de camadas de escórias, que se dataram, pelo método do radiocarbono, de 1100 a 1350, aproximadamente.

Esses bantos, que deviam ser semelhantes aos que se instalaram nas montanhas de Pare e Digo, já trabalhavam o ferro, embora ainda utilizassem lâminas de obsidiana. Não se encontraram, nos restos por eles deixados, sinais de que fossem produtores de alimentos. Caso fossem, porém, plantadores de banana, o tempo e a terra não guardariam restos disto.<sup>15</sup>

As escavações em Gatunganga revelam uma longa ocupação por fundidores de ferro. O aumento de artigos de ferro está ligado a um novo tipo de cerâmica, mais tosco, decorada com linhas duplas em zigue-zague, feitas por um instrumento de dois dentes. Essa cerâmica ocorre em toda a região, até os montes Pare, e em Gatunganga se associa a abundantes ossos de gado. Os vestígios de atividade agrícola continuam ausentes.

Supõe-se que, no século XII, outras comunidades bantas se estivessem estabelecendo nas faldas meridionais do monte Quênia: os antepassados dos tagicus.<sup>1</sup> E presume-se que ascendentes dos chagas teriam começado a ocupar as encostas, que davam para sudeste, do Kilimanjaro. Os ancestrais dos taitas<sup>k</sup> já teriam também chegado às montanhas que tomaram o seu nome.

Essas áreas verdes em meio à savana e ao cerrado ressequidos não se encontravam, no entanto, de todo desabitadas. No sopé das altas elevações, viviam grupos de cuxitas que pastoreavam o gado e praticavam uma agricultura de cereais, baseada na irrigação e na adubagem. E pode ter sido no processo de assimilação desses cuxitas que os bantos aplicaram as técnicas dos que os haviam precedido à bananeira<sup>16</sup> e passaram a cultivá-la de modo intensivo nos vales e nas vertentes das montanhas.

À medida que se multiplicavam, os bantos viram-se obrigados a subir os montes, a desbastar as florestas que os cobriam. Ou, então, a disputar espaço com os cuxitas, que, por sua vez, se defrontavam, no chão do planalto, com os nilóticos orientais, cujas técnicas de pastorícia e cujas armas eram superiores às suas.

Os pastores, fossem cuxitas ou nilóticos, preferiam as campinas e as savanas planas, ainda que mais secas, aos terrenos altos e acidentados. Mas não podiam apartar-se inteiramente de áreas onde pudessem semear os grãos, uma vez que deles também dependiam para o sustento, e não apenas



da ordenha e da sangria do gado. Havia também exemplos de vaqueiros nômades que se convertiam ao sedentarismo agrícola e de homens que viviam da enxada e se rendiam à transumância pastoril.

Dizem as tradições dos quicuios<sup>17</sup> que, ao chegarem, vindos do nordeste, ao monte Quênia e à cordilheira de Nyandarua, eles se encontraram, numa região de densa mata, com os caçadores atis, de estatura semelhante à deles, e com uma gente baixinha, os gumbas, excelentes ferreiros. Os atis, que têm sido identificados com caçadores cuxitas ou nilóticos, não se deixaram absorver pelos quicuios e se retiraram floresta acima. Já os gumbas, apesar de tidos por anões, são considerados por muitos quicuios como seus antepassados e foram absorvidos pelos imigrantes, se é que não os absorveram. Os quicuios, que eram pastores e caçadores, teriam aprendido com os gumbas a trabalhar o ferro, podendo, graças a isto, abrir clareiras na mata, para nelas plantar os bananais.

Roland Oliver<sup>18</sup> propôs uma nova interpretação das tradições sobre a origem dos quicuios. Estes já estariam no espaço entre o monte Quênia e o Nyandarua desde muito tempo, e não seriam, portanto, os imigrantes vindos do nordeste entre os séculos XV e XVI, mas, sim, os gumbas, que aqueles encontraram. Ferreiros e agricultores. Bantos. Já os recém-vindos, pastores e caçadores, altos como os atis, seriam na realidade nilóticos, talvez um pequeno grupo que resolveu, acossado por longo período de seca, abandonar a savana e tentar um novo modo de vida, em terras onde o verdor não perecia e onde a água era abundante. A mudança foi tão drástica, que a história dos recém-vindos se tornou a dos próprios quicuios que os receberam e assimilaram.

Quer os imigrantes fossem nilóticos ou quicuios — quicuios que se depararam com outros bantos, os gumbas, anteriores a eles na área —, a história ilustra os processos de contato, amalgamação e recusa, de troca, conflito e aculturação, que se verificaram, ao longo dos séculos, nas montanhas que olhavam para o Rift Valley e que se erguiam sobre o planalto de pasto pardacento. Os quicuios, os taitas e outros povos bantos da região possuem em seus vocabulários muitos termos de origem cuxita. E de herança nilótica ou cuxita seriam muitas das práticas sociais e rituais deles e de seus vizinhos, como a diferenciação por grupos de idade e como a circuncisão e a excisão clitoriana, na passagem da adolescência para o mundo dos adultos.

A vizinhança e o convívio entre agricultores, pastores e colhedores permitiram que se estabelecesse, desde muito cedo — como o provaria, no idioma dos prototagicus e dos chagas, a antiguidade da palavra



correspondente a mercado —, o comércio regular entre eles. Na região dos montes Quênia e Kilimanjaro, os mercados formais datariam, assim, de vários séculos.<sup>19</sup> Eram pontos de encontro, para os quais os pastores traziam couros e gado; os recolectores da floresta, mel e caça; os agricultores, produtos da terra, artigos de ferro, vasos de madeira e cabaças — estas, essenciais para os boiadeiros, que nelas guardavam o leite e a água.

Não seria de estranhar-se que surgissem, nesses pontos de encontro, embriões de chefias, capazes de arbitrar as disputas. O que surpreende é o contrário: é que entre os quicuios e seus vizinhos não tenham despontado formas de poder mais centralizadas do que o conselho de cabeças de linhagens. É possível, porém, que a figura do rei haja aparecido, antes do século XVI, entre os chagas do Kilimanjaro, ainda que as dinastias dos seus numerosos pequenos estados não recuem até então. Com quase certeza, houve na primeira metade do milênio, no norte dos montes Pare, um embrião de estado, ao redor de um centro de fundição de ferro, onde uma estirpe de ferreiros se impôs de tal modo, que gente vinha de longe, não apenas comprar os utensílios que manufacturavam, mas também decidir suas pendências e iniciar os seus jovens.<sup>20</sup> Esse microestado não deve ter sido exceção na área.

Para o sul e para o oeste, onde hoje se estendem o Maláui, a Zâmbia, o Zimbabuê e a República Democrática do Congo, os bantos já haviam criado estados desde pelo menos o século XI. E há sinais de que isso estava a ocorrer, pela mesma época, na região interlacustrina da África Oriental.

Por volta do ano 1000, já deviam ser bantos, até o norte do lago Kyoga, os territórios compreendidos entre os lagos Tanganica, Quivu, Katwe (Ruero ou Eduardo) e Alberto (ou Onekbonyo), a oeste, e o arredondado lago Vitória (ou Nyanza), a leste. Nas terras elevadas, mas de relevo suave, havia enormes pastagens, de capim alto e viçoso, pontilhadas aqui e ali por um arbusto ou uma árvore. Nos vales e nas terras baixas, sobretudo nas margens setentrionais e ocidentais do lago Vitória, predominavam as florestas densas, que os bantos foram derrubando e substituindo pelos bananais.

Nessa região de bons solos e chuvas regulares, os bantos devem ter encontrado comunidades de cuxitas, sudânicos centrais e sudânicos orientais, que ali moravam desde antes do século V a.C. Essas gentes conviveriam com os bantos por demorado tempo, dividindo-se, na ocupação das terras, conforme a atividade predominante. Os sudânicos orientais cultivavam sorgo e milhetes; e os sudânicos centrais nisto os

seguiram, além de criar gado e produzir leite; os cuxitas eram pastores; e os bantos pescavam, plantavam inhames, palmeiras oleaginosas, feijões e cabaças e cuidavam de cabras e ovelhas. No longo processo de soma e trocas, os bantos se teriam favorecido, por mais capazes de digerir as técnicas dos vizinhos e de adaptar-se às diferentes paisagens e aos vários sistemas de produção que existiam na área.<sup>21</sup>

Na passagem para o segundo milênio de nossa era, cuxitas e sudânicos se haviam, ao que parece, dissolvido nas comunidades bantas. Ou, pelo menos, adotado as línguas bantas. As povoações permanentes passaram a ser ali a regra e se tornaram polos de atração para novas famílias. Nessas grandes aldeias, onde o trabalho se especializava, foi-se tornando mais difícil ou menos eficiente tomarem-se decisões grupais numa espécie de pequeno conselho ao ar livre, em que se reuniam os chefes das linhagens. Desenvolveram-se unidades maiores, os clãs, reunindo as várias famílias extensas que se arrogavam um antepassado comum. E já aqui não era apenas o laço de sangue que importava, mas o da vontade, pois muitas vezes um grupo aderiu a um clã por desejo próprio. Havia uma espécie de parentesco fictício ou político, que tinha por efeito o engrossar os clãs mais fortes ou de maior prestígio, cujo poder ou renome derivava de sua riqueza, da atividade que exercia a família nele dominante, da extensão das terras que controlava — pois, em muitos casos, o chefe do clã era também o “senhor da terra” —, da eficácia de seu xamã ou fazedor de chuva, ou da posse de um importante santuário religioso. Finalmente, organizaram-se constelações de clãs, com um deles em posição de predomínio e, nele, uma ou mais famílias vocacionadas ao mando, famílias que se tornavam dinastias. O chefe da dinastia, ao casar-se com mulheres dos vários clãs que viviam no território e ao designar membros de cada um deles para cargos importantes, tornava a sua liderança aceita e criava um embrião de corte em que todos os grupos de parentesco estavam representados.

Os bantos que se estabeleceram ao sul do Nilo Vitória, entre o lago Alberto e o lago Vitória, teriam vivido esse processo de centralização política, ao redor de determinados clãs, como o Gabu, ou Bagabu, responsável por uma das mais antigas chefias da área, a de Bugangaizi.<sup>22</sup> Outro clã de chefes teria sido o de Baiga, associado à pecuária e à extração do sal de Kitoro, no lago Alberto. E outro ainda, o de Basiita, que, como os primeiros chefes dos montes Pare, devia fama e força à habilidade com que trabalhava o ferro.

Na metade do século XIII, já devia haver um bom número de pequenas chefias bantas na região, lado a lado com aldeias ou grupos de aldeias nas

quais a vida política não ultrapassava as dimensões da linhagem ou do clã.

Diz a tradição que o clã Bagabu foi fundado por Hangi, pertencente à dinastia dos Abatembúzis, ou reis pioneiros de Quitara. O primeiro dos Abatembúzis, Ruanga, o criador, desceu do céu, com seu irmão Anguia, para reinar sobre os homens. Os Abatembúzis teriam sido 19, segundo os nioros,<sup>1</sup> ou apenas quatro, conforme os ancolés.<sup>m</sup> E todos participavam da condição de deuses: desconheciam a morte e, após certo tempo, retornavam ao céu. Transferindo-se do mito para a história, eles representariam os chefes dos pequenos estados agrícolas que se formaram, no início do segundo milênio, na região onde depois seria o reino do Bunioro.

Ao sul do lago Kyoga e ao norte do Vitória, pela mesma época, as linhagens também se arregimentavam em clãs. E surgiram chefias bantas a abranger vários clãs, como as de Bugulu, em Busoga, a de Bemba, no Buddu. A primeira, em torno de um importante santuário religioso e da indústria cerâmica. Ambas fundadas na agricultura, que se abria na floresta, numa região de solos vulcânicos de extraordinária fertilidade.

O enredo repetiu-se mais abaixo; nos territórios entre os lagos Vitória, Katwe e Quivu. Onde ali era floresta, viviam, por volta de 1200, os tuas,<sup>n</sup> colhedores e caçadores, poteiros e fabricantes de cestos. Após a chegada dos bantos, a estes se assimilaram, quando não vieram a formar segmentos de estados multiclânicos. Em cada um dos estados, havia um clã predominante e, neste, uma linhagem que se poderia chamar de real. O seu chefe era o muami, a um só tempo líder político e líder religioso, “senhor da terra” e fazedor de chuvas. Uns poucos clãs deram dinastias reinantes a mais de um estado. Assim o Basiita, a Ancolé, a Caragué e a vários estados haías.<sup>o</sup>

No Ruanda, identificaram-se sete clãs formadores de estados. Desses, o mais antigo teria sido criado pela linhagem Renge (ou Abarengé) do clã Singa. Seu domínio estendeu-se por todo o noroeste e o sul do atual Ruanda. No nordeste, o clã Zigaba estabeleceu o reino de Mubari, e o clã Gesera, o de Gisaca. Também na região central, escapou aos Renges um microestado, Busigi, onde mandava um senhor da chuva. Aos Renges atribuem-se machados e enxadas de ferro de grande tamanho, e talvez derivasse de serem ferreiros o poder desses reis, que, para alguns, pertencem à história e, para outros, ao mito.

Os que não creem que esses estados resultaram da evolução das instituições bantas, ao se adaptarem às mudanças nas relações sociais provocadas pela bananeira e por uma nova pastorícia, aventam a

possibilidade de que tenham eles surgido da ação ou do exemplo de outros povos, com modos de vida distintos dos dos bantos próximos aos quais se instalaram, com distinta maneira de fundir o ferro, se é que o fundiam, e com um regime misto de agricultura e criação de gado. Talvez o surgimento de estados na região interlacustre tenha sido resposta ao desafio da presença crescente de estranhos, que iam ocupando as terras menos úmidas e menos férteis. E não se pode excluir que essa gente difundisse derredor um novo conceito de realeza.

Por volta do ano 1000, a cerâmica de Urewe, tida por banta, cede espaço a uma outra, monotonamente ornamentada por picotes produzidos por um cordão de palha, cheio de nós, sobre o barro mole. Esse novo tipo de vaso encontra-se tanto nas terras úmidas quanto nas semiáridas, a indicar uma ocupação humana distinta. Sugere-se,<sup>23</sup> por isso, que tenha sido introduzido por pastores que cultivavam grãos, pastores vindos do norte e que se foram infiltrando nas terras menos propícias à agricultura praticada pelos bantos.

Essa decoração por rolete tem sido associada aos nilóticos. No presente e, por ilação, no passado.<sup>24</sup> Sugeriu-se, por isso, que a sua técnica tivesse sido trazida por nilóticos.<sup>25</sup> Por nilóticos sulistas, que, com seus rebanhos, teriam baixado dos planaltos do Quênia, circundado o sul do lago Vitória e subido para a região interlacustre, onde os bantos a acolheram.<sup>26</sup> Se acabaram por converter os nilóticos a seus idiomas, os bantos teriam com eles aprendido a ordenhar o gado, a estrumar as roças e a alimentar-se de modo mais rico. E para resistir à ameaça que podiam representar os novos vizinhos e melhor absorvê-los, reforçaram suas instituições, até desembocar no estado multiclânico.

Para os adeptos da primeira tese, que não aceitam terem as migrações nilóticas determinado mudanças substanciais na região, a nova maneira de gerir o gado desenvolveu-se naturalmente dos sistemas que preexistiam na área, como indicaria o fato de ser o seu vocabulário pastoril de origem maciçamente banta, e não nilótica.<sup>27</sup> Os bantos podem ter adotado a cerâmica decorada com roletes por troca e imitação, sem necessidade de grandes ou repetidos movimentos populacionais.<sup>28</sup>

Os relatos de migração, muitas vezes de não mais que um punhado de homens, repetem-se, contudo, nas tradições interlacustres. E deles é um exemplo a história de Quintu,<sup>p</sup> o maravilhoso,<sup>29</sup> de quem se conta que saiu da região do monte Elgon, foi ter ao sul do lago Kyoga e, no correr de uma série de peripécias, fundou vários pequenos estados ao longo das margens setentrionais do lago Vitória. Entre eles, Buganda. Outros microestados teriam surgido por sua causa: da resistência dos locais diante do recém-

vindo ou de cisão nas hostes que o acompanhavam.

Em cada lugar, havia um arranjo entre os imigrantes e a gente da terra, um processo de acomodação em que podia incluir-se o casamento de Quintu com a filha de um chefe de clã. Quando, porém, os peregrinos se defrontaram com estados multiclânicos, tudo se fez mais difícil. Em Bugulu, receberam abrigo por algum tempo, mas logo o rei, por intermédio de um oráculo, os convenceu a partir. Em Bemba, Quintu entrou em conflito com o soberano local, que foi morto. Os domínios deste formariam o núcleo de Buganda.

Quintu — dizem — trazia ao pescoço um colar de grãos de ensete, a falsa bananeira característica da Etiópia. Ele poderia ser, assim, cuxita, vindo de uma região onde, desde os primeiros séculos da nossa era, havia pequenos reinos.<sup>30</sup> Poderia também ser um nilótico do altiplano ou um banto a deslocar-se sob pressão nilótica,<sup>31</sup> pois os quitoquis esbarraram com os bantos precisamente na região do monte Elgon. Ou, ainda, um banto a buscar melhores oportunidades para suas bananeiras e seu gado, pois de ambos se diz que foi o introdutor em Buganda.<sup>32</sup> Fosse ele o que fosse — o mais provável é que não tenha existido como pessoa, simbolizando um período histórico<sup>33</sup> —, o que se narra, na peregrinação de Quintu, é como um grupo de nortistas foi absorvido pelas populações preexistentes nas margens do lago Vitória,<sup>34</sup> e como se reuniram ao redor de novas lideranças, locais ou estrangeiras, os vários chefes de clãs de uma área. Quintu não traz uma nova ideia de organização política. Ele a encontra entre os bantos de Bugulu e Bemba, e deles a adota.

Os fatos que a história de Quintu resume ter-se-iam passado entre os séculos XII e XIV.<sup>35</sup> No fim desse período, acontecimentos de traço semelhante inscrevem-se nas tradições das gentes que vivem na região interlacustre, ao sul do Nilo Vitória.

Ali ficava a chefia multiclânica de Bugangaizi. Seu rei era Isaza, um Abatembúzi. Um funcionário da corte deste, o plebeu Bucacu, o depôs e assumiu o mando. Os chefes de vários clãs rebelaram-se contra a usurpação e, muito embora Bucacu os houvesse vencido a todos, enfraqueceu-se de tal modo que não pôde continuar a fazer frente à insatisfação do povo e se viu obrigado a entregar o poder a um seu neto, ou neto de Isaza, Andaura, que fora criado por um poteiro e pertencia a uma linhagem do clã Cuézi.<sup>9</sup>

Andaura teria transformado a chefia de Bugangaizi no império de Quitara. Grande e infatigável guerreiro, reduziu à vassalagem toda a ampla zona que compreende o Bunioro, o oeste de Buganda, Toro, o norte de Kigezi, as ilhas Sese, Ancolé, Kiziba, Caragué, a porção nordeste de Ruanda



e parte do oeste do Quênia. Seu mando direto não devia, contudo, exercer-se muito além da corte, sendo o seu império uma frouxa confederação de microestados preexistentes. Ou nem isso, pois se pergunta se o nome Quitara se aplicou algum dia a um verdadeiro reino, ou se não designaria apenas uma zona em que coexistiam vários estados de cultura e instituições semelhantes.<sup>36</sup>

Derrotado na batalha de Bakoba, quando um eclipse do sol apavorou suas tropas, Andaura fugiu para o poente, para um lugar desconhecido, uma vez que não desejava retornar, desmoralizado, a Quitara. Sucedeu-lhe o filho Uamara,<sup>r</sup> com quem terminou o reinado dos Cuézis, uma dinastia com apenas dois reis e um regente, Murindua, irmão de Andaura e que o substituíra.

Assim dizem as tradições.<sup>37</sup> E dizem também que os Cuézis, como os abatembúzis que os antecederam e aos quais pela lenda estavam ligados, eram seres que participavam do divino. Tinham uma aura sobre-humana. De olhar penetrante, eram mágicos, poderosos, capazes de matar animais a grande distância e de iluminar a noite com suas lâmpadas. Calçavam sandálias de couro. E tangiam gado de longas aspas, distinto dos animais de chifre curto que até então ocupavam as pastagens interlacustres. Conheciam a ordenha e bebiam leite e mel fermentado. Batiam a entrecasca das árvores para com elas fazer panos. Cultivavam o café. Viviam em grandes cabanas de caniço e colmo. E, sendo um grupo pequenino, eram afetuosíssimos entre si e de ferocidade implacável com os súditos.

As tradições — e alguns arqueólogos e historiadores<sup>38</sup> com elas concordam — atribuem aos Cuézis os grandes fossos e outros trabalhos com movimentos de terra existentes em Bigo e em vários outros sítios da região, como Mubende, Munsa, Masaka, Kibengo, Kagogo, Kasonko e Ntusi.

Diz-se de Bigo que foi a última capital do último rei cuézi, Uamara, ou o lugar onde o seu sobrinho, famoso nas lendas, Mugenji, guardava os seus rebanhos de longos chifres e cacundas esplêndidas.<sup>39</sup> Fica nas pradarias de Ancolé. O pasto ali é rico e verde. E uma pequena parte dele — pouco mais de cinco quilômetros quadrados — foi isolado por valas e barreiras, a desenharem um arco que tem por corda a margem de um pântano formado pelo rio Katonga.

Ao todo, são cerca de 11km de trincheiras, que podem chegar até perto de quatro metros de profundidade e pouco mais de dez metros de largura. Há uma linha exterior de valas. E, dentro do espaço que ela encerra, outro sistema de fossos e muros reparte o terreno, pelo mesmo método de cavar o chão e acumular em longos montes o que dele se retirou. Essa divisão



interna por movimentos de solo, em vez do recurso mais simples a paliçadas baixas, já foi atribuída à falta de madeira nos arredores.<sup>40</sup>

O traçado de Bigo é similar ao plano das residências reais de Ancolé, Caragué e Ruanda, embora Bigo, quando se conta todo o espaço limitado pela linha exterior de valas e barreiras, seja muito maior do que qualquer um daqueles compounds. Se não tem a imponência nem a complexidade das muralhas de terra dos hauçás e dos iorubás,<sup>41</sup> suas obras requereram esforços muito superiores aos empregados na maior das edificações do Grande Zimbabué.<sup>42</sup> Os que as fizeram deviam enquadrar-se numa organização social hierarquizada e com poder para recrutar trabalho.

Caso os fossos e as amuradas tivessem função militar, sua capacidade defensiva seria pouca ou nenhuma.<sup>43</sup> Isto porque a terra retirada das valas era geralmente acumulada do lado exterior e com ela se faziam as barreiras. Invertia-se, assim, a posição tradicional das estruturas de defesa: nem o fosso protegia os defensores, nem a barreira era um obstáculo aos atacantes. Se o inimigo chegasse à amurada — e depois dela havia um buraco, que cortava as possibilidades dos locais de a defenderem —, ficava numa posição mais alta do que os adversários e podia fustigá-los com suas lanças, flechas e azagaias. Além disso, os trabalhos de terra que delimitam Bigo apresentam 12 grandes hiatos, que funcionariam como largas portas, a enfraquecer-lhes ainda mais a função defensiva. Pelos vãos passava o gado. E para guardar o gado, teria sido escavada a grande linha exterior de trincheiras. Bigo seria, portanto, um imenso curral, em cujo centro, num terreno mais elevado, com um sistema em ponto menor de valas e barreiras, talvez habitassem os grandes da terra. Como, ainda no século XIX, faziam os reis de Ancolé e Ruanda.

De Bigo, desenterraram-se ossos de gado e cerâmica ornamentada por roletes, uma variante do tipo que se acredita ter sido difundido na região pelos nilóticos. E a uns oito quilômetros dessas trincheiras, em Ntusi, encontraram-se restos de outras obras em terra, bem menores, mas não menos importantes. Ali, no centro do que seria uma aldeia, cavaram-se dois açudes — esta é uma das interpretações — que seriam alimentados pelo Katonga, ou duas grandes cacimbas relativamente rasas — e esta é a outra hipótese.<sup>44</sup> Quer se tratasse de represamento de águas ou de escavações até o lençol freático, o objetivo final dessas depressões, arredondadas como pratos fundos, seria o mesmo: dispor de água para os rebanhos — talvez os mesmos a que Bigo oferecia proteção.

É possível que Bigo e Ntusi se completassem. Pois em Ntusi não só se cultivava sorgo, em solos cuja fertilidade era acrescida com restos de

cozinha, cinza e esterco, mas também se fundia o ferro. Embora fosse uma comunidade agrícola, provavelmente acolhia, de quando em quando, os rebanhos das redondezas, que nela iam abeberar-se, comer os restolhos do fim das colheitas e deixar em troca o esterco. Daí que J.E.G. Sutton<sup>45</sup> se mostre tentado a ver em Bigo e Ntusi indícios do reino de Quitara ou de um dos vários estados culturalmente semelhantes que se desenvolveram na região e cujas capitais seriam outros sítios cercados por fossos e barreiras, como Masaka. Este fica no alto de um monte, tal qual Mubende. Ambos são até hoje santuários de importância e a ambos, e a Ntusi, a história oral faz capitais dos Cuézis.<sup>46</sup>

A datação por radiocarbono põe Bigo entre os séculos XIII e XVI, e Ntusi entre o XI e o XIV ou XV. Ambos os locais foram depois abandonados e esquecidos, como uma espécie de terra de ninguém entre os reinos de Ancolé, Bunioro e Buganda.<sup>47</sup> Seus inícios coincidiriam, portanto, com as 19, 20 ou 21 gerações que os relatos tradicionais colocam entre nós e a ascensão dos Cuézis.

Os Cuézis, distantes no tempo e na lenda, alimentam polêmicas. Há quem os considere um clã banto,<sup>48</sup> que se aproveitou do clima de mudanças econômicas para substituir o chefe de Bugangaizi por um dos seus. Com efeito — argumenta-se —, Isaza, o último dos Abatembúzis, foi destituído por um funcionário da corte, e não por um estranho. E Bucubu cedeu a Andaura, também de casa. Seu neto. Ou neto do rei deposto. Mas não se afasta que a história oral tenha adulterado o parentesco, a fim de dar legitimidade aos Cuézis; e o fato de Andaura ter sido criado por um pai adotivo, que era poteiro, corroboraria essa hipótese. Tampouco se exclui que os Abatembúzis não fossem bantos, embora sobre eles mandassem. Vieram do céu, diz a lenda, e tinham dons sobrenaturais, como os Cuézis. Talvez uns e outros pertencessem à mesma gente,<sup>49</sup> tendo havido apenas substituição de clãs no poder.

Se os Cuézis não eram bantos, teriam entrado na região interlacustre a tanger manadas. E, se construíram Bigo, isso explicaria a feição que ela tem de capital de um reino pastoril. Mas não ilumina inteiramente o mistério.

Há quem pense que seriam himas,<sup>50</sup> parentes, portanto, dos tútsis e dos hindas. E os himas seriam cuxitas, vindos do sul da Etiópia<sup>51</sup> ou provenientes do Quênia.<sup>52</sup> Mas poderiam ser também luos,<sup>53</sup> nilóticos ocidentais que desceram o grande rio. Ou sudânicos centrais, que ocupavam o norte de Uganda, eram pastores e faziam vasos de barro do modelo que se encontrou em Bigo.

Bigo, contudo, pode não ter qualquer ligação com os Cuézis. A não ser na

fantasia popular. O vínculo, que consta da história tradicional, seria, assim, uma inclusão relativamente recente, talvez por contágio de uma hipótese nascida entre europeus,<sup>54</sup> que a foram insinuando, através de perguntas, a seus interlocutores africanos. Talvez. E talvez o enredo dos Cuézis seja um mito etiológico, não contendo informação válida sobre o passado da região.<sup>55</sup> Entraria na história como o de Rômulo e Remo. Os Cuézis fariam parte de um panteão de divindades da natureza, imaginada como se fosse uma família. E não haveria como resistir à tentação de considerar as aventuras de Andaura — que se abriga no poente, após ser vencido pelo eclipse — um mito solar.

Ainda hoje há, porém, um clã Cuézi entre os himas.<sup>56</sup> Em contraposição, recorde-se não terem os primeiros viajantes e missionários europeus jamais mencionado os Cuézis como reis ou ancestrais. Nos seus escritos, os Cuézis eram feiticeiros e menestréis. Só no finzinho do século XIX foi que começaram a ser citados como antepassados reais. Ou como demônios ou espíritos maus.<sup>57</sup>

Invoca-se o testemunho de Emin Paxá, nome que adotou, após converter-se, no Oriente Médio, ao islamismo, o botânico, ornitologista e linguista alemão Eduard Schnitzer. Ele refere serem os Cuézis os remanescentes dos autóctones da área conquistada pelos luos. Os que vagavam, na sua época, pelo país, eram cantores e músicos.<sup>58</sup>

Emin Paxá era uma inteligência metódica e um espírito indagador, e tinha quase meio século de vida no Nilo e um conhecimento íntimo dos costumes e do idioma de Bunioro. Mas pode ter-se enganado, por preconceito, por convicção derivada da cultura do seu tempo, ou por lhe passarem despercebidas certas tradições. Pode ter-se enganado sobre os Cuézis, como se enganou sobre os luos bitos, que considerava, quando puros, brancos.

Figuras de carne, osso, sangue e poder ou deuses e heróis míticos, os Cuézis recebem, em toda a região e até na Tanzânia Oriental, culto religioso.<sup>59</sup> “Cuézi” quer dizer “espírito” ou tem significado semelhante.<sup>60</sup> E Andaura é a divindade da varíola.<sup>61</sup> Vários são, contudo, os reinos que os reclamam como fundadores e várias as linhagens reais que os têm por antepassados.

Já a história dos luos pertence menos à esfera da alegoria e da metáfora. Eles fazem parte do grupo linguístico dos nilóticos ocidentais (ou nilóticos dos rios e dos lagos), estabelecidos no Sudd, na região da confluência do Nilo Branco com o Nilo da Montanha (ou Bahr-el-Jebel).

Ali, os nuers e os dincas, altos e longilíneos — com uma estatura média

masculina de 1,84m —, constroem suas casas nos terrenos elevados, ao abrigo das águas que alagam a planície e, quando essas começam a recuar, fazem descer os bois, para que pastem nas campinas semi-inundadas.

Vivem, esses nilóticos do Sudd, da pecuária e da pesca. E também da agricultura. Protegidos dos vizinhos pelas águas, pelos pântanos e pelas matas de papiros. Sem, por isso, que muitos deles necessitem de uma aglutinação maior em torno de um chefe, que não o cabeça de linhagem, enquanto que outros, como os dincas e os xiluques, conhecem a figura do senhor da chuva, do rei em que se encarnam as forças da natureza e que é morto pelos seus, quando lhe fogem a saúde ou o vigor de homem.

No início do segundo milênio, os luos viviam ao sul dos dincas e dos nuers. Nas terras adjacentes ao Nilo da Montanha, pouco antes de que nele deságue o Bahr-el-Ghazal. Numa região de clima difícil, em que se alternam uma estação extremamente seca e outra extremamente úmida.

No estio, a savana torna-se castanha. E o ressequir dos pastos obriga homens e bois a migrar para os pântanos, os alagadiços e as margens dos rios. No período das chuvas, a savana inunda completamente, tendo-se de buscar refúgio nas terras altas.

Na estação seca, grupos vindos de diferentes áreas reuniam-se junto a um mesmo pedaço de rio. Gente que vivia isolada pelas águas, na época das chuvas, sob o comando dos chefes de linhagens, tinha de conviver, no estio, com estranhos e de estabelecer regras de conduta que evitassem conflitos e choques. A família mais forte ou a mais antiga entre as que ocupavam a margem do rio impunha-se sobre as demais. E criavam-se novas formas de solidariedade e de controle sociais.

D.W. Cohen,<sup>62</sup> ao nos oferecer essa tese, acrescenta que as comunidades que tinham a fortuna de ocupar as barrancas junto aos cursos d'água podiam viver, durante todo o ano, no mesmo sítio, sem se verem obrigadas ao ritmo da transumância. Elas estavam, na época das chuvas, fora do alcance das inundações e tinham, na seca, tão próximas as águas e as manchas de verdura, que raramente sofriam os rigores de um clima pendular. Podiam pôr sua confiança nos cultivos de sorgo e de milhete.

As terras, nas ribanceiras, eram, porém, escassas. E havia que lhes regular o uso. E distribuí-las de forma a evitar conflitos. Surgiu, assim, um árbitro entre as linhagens, um príncipe, o jago, que possivelmente era o chefe do grupo mais antigo fixado no local.

As barrancas deviam constituir-se em polos de atração para aquelas coletividades que se viam obrigadas a periódicas mudanças entre as terras altas e as terras baixas. À medida que a elas chegavam e ali recebiam

parcelas de solo, iam fortalecendo o poder do jago. O conjunto de grupos humanos que lhe seguiam a palavra tendia a tornar-se cada vez mais heterogêneo, e a chefia, a desvincular-se de sua base de sangue.

Quando a população se tornava excessiva ou surgiam disputas entre os grupos que a compunham, alguns saíam com seu gado, em busca de outras terras altas à margem dos rios. E não se pode excluir que as novas comunidades mantivessem vínculos com a antiga, sobretudo quando o chefe desta detinha, além do poder político que lhe dava o senhorio do solo, o controle de um santuário religioso de prestígio ou a aura de grande xamã, de propiciador da chuva ou de encarnação viva dos poderes da natureza. O rete, ou rei divino, assim aparecia.

Os luos estariam, portanto, e de muito tempo, a expandir-se ao longo do Nilo, quando, no século XV, por pressão de povos vindos do leste, ou por uma crescente deterioração do clima, esse movimento se acelerou: os luos se dispersaram e se diversificaram numa enorme área, com um eixo, de norte a sul, de mais de 1.500km, pois vai de Fashoda a Kisumu.

As comunidades que foram para o norte — os antepassados dos atuais xiluques — tiveram de deslocar do Nilo Branco os apfunys, ou bonys, talvez os funjes,<sup>63</sup> que iriam formar, no Nilo Azul, o sultanato de Senar, o poder predominante na região, desde o século XVI até o início do XIX.

Bor foi o nome que tomaram os luos que se estabeleceram a oeste do núcleo habitado pelos nuers e pelos dincas. Anuaque<sup>s</sup> é o descendente dos que lhe ficaram a sudeste. A sudoeste, fixaram-se os luos de Wua. E para o sul foi o grosso da migração — e lá vivem os paris,<sup>t</sup> os acholis,<sup>u</sup> os alurs,<sup>v</sup> os langos, os jopadolas<sup>w</sup> e os luos do Quênia.

Muitos dos grupos de luos que vagueavam à procura de melhores terras devem ter-se dissolvido em outros povos, a cujas línguas e costumes se renderam. Os mais numerosos ou com maiores manadas atraíram, porém, para suas comunidades as gentes das regiões onde se fixavam ou por onde passavam. Pois os luos parecem ter tido sempre a propensão a ajustar-se facilmente a novas condições de vida — a mudar, por exemplo, de pastor a agrícola e vice-versa —, de acomodar-se à cultura de outros povos, de respeitar os vencidos e absorver os seus costumes, de juntar comunidades díspares e integrá-las.

As tradições dos luos referem-se com insistência a um lugar chamado Pubungu. Ficava talvez em Pakwach, uns cem quilômetros a jusante do lago Alberto, no Bahr-el-Jebel, e talvez fosse um ponto de encontro e arregimentação e um centro de razias. Pois, donos de grandes manadas, os luos não resistiriam à tentação de aumentá-las à custa dos rebanhos dos



povos vizinhos, que possivelmente predavam. Se a sua expansão se fez geralmente de maneira pacífica, em vários momentos terá assumido feição militar.

Dizem as tradições orais que de Pubungu saíram os que foram criar os reinos acholis e alurs, e neles ser a aristocracia dominante. E que dali também partiram os que se estabeleceram ao norte do lago Kyoga e entre este e o lago Alberto. Numa área banta. Na zona de influência dos Cuézis. Para chegar até lá, esses luos cruzaram território em poder dos sudânicos centrais, que tiveram de suportar o impacto de um novo expansionismo, o nilótico, quando já amargavam o derrame dos bantos sobre o chão que, ao sul, fora deles.

Alguns grupos luos atravessaram o Nilo Vitória e foram instalar-se em pleno território de Quitara. Chegaram em paz. E obtiveram — segundo a tradição — terras de Uamara, o rei cuézi. Não deviam ser muito numerosos, pois com o tempo, embora alçados a posição de força, perderam o uso do idioma luo e adotaram o dos bantos, de quem se tornaram senhores.

Não eram eles as únicas comunidades de imigrantes que confluíam para Quitara.<sup>64</sup> O reino atraía gente de longe: os jo-omas, provenientes do monte Agoro, que seriam himas, embora também possam ter sido luos; os bantos de Cantu,<sup>x</sup> vindos do leste, onde se apartaram dos grupos de Quintu; os himas, chegados do sul. Em consequência, a já frouxa estrutura política de Quitara tendia a debilitar-se e a esgarçar-se ainda mais. A tradição assevera que Uamara não lograva domar tantos grupos distintos, de etnias e línguas diferentes, e que tendiam a seguir o sangue — a família, a linhagem e o clã — sempre que esse conflitasse com a obrigação de vassalagem.

Conta-se também que Uamara tentou alinhar ao seu poder o prestígio dos principais chefes dos diferentes grupos étnicos. Que deu a cada um deles importante posto na estrutura do império. Que fez, por exemplo, de Ruinda, um líder hima, o guardião de seus rebanhos. Que tornou, por um pacto de sangue, Cantu seu irmão. Que pôs Cagoro,<sup>y</sup> um luo, no comando dos exércitos.

Embalde. Os bantos que se haviam desligado dos grupos de Quintu pronto estavam em franca rebeldia. Cantu é morto. E a crise se agudiza. Sua gente parte de Quitara e segue de volta para o oriente, pelas praias do norte do lago Vitória.

Mas o êxodo dos bantos de Cantu não enfraquece os grupos estrangeiros. Seus chefes tornam-se cada vez mais poderosos. E desafiadores dos Cuézis, os quais, pela feroz tirania que exerciam, tampouco contavam com seus



súditos mais antigos. E contariam ainda menos, quando uma epidemia começou a dizimar o gado e a fome a recolher o seu tributo.

Como o rei encarnava a natureza, era o responsável por tudo e por todos os que sob ele viviam. Pelas chuvas, pela fertilidade dos homens e dos animais, pela saúde e pela vida. Para a gente de Quitara, a divindade como que se fora de seu rei e não mais favorecia os Cuézis.

Conta uma lenda que os Cuézis já estavam fatigados de conflitos e de insubordinação. E que, diante da morte misteriosa da vaca preferida de um dos príncipes — símbolo talvez da doença que vitimava o gado — e da interpretação desfavorável que a isso dera um adivinho, resolveram partir de Quitara e convidar um rei luu para que assumisse o posto.

Outra versão da história oral refere que Cagoro, diante do enfraquecimento ou da desmoralização dos poderes espirituais de Uamara, decidiu deslocá-lo do poder. Suas tropas apoderaram-se dos Cuézis e os massacraram, lançando-lhes os corpos ao rio.<sup>65</sup>

Os luus mandaram, então, chamar em Pakwach, Ruquidi,<sup>z</sup> para fazê-lo rei. Ruquidi seria — segundo uma variante das tradições,<sup>66</sup> destinada provavelmente a dar legitimidade ao novo soberano, ao vinculá-lo à estirpe Cuézi — o filho do Quiomia,<sup>aa</sup> meio-irmão de Andaura. E, segundo outra,<sup>67</sup> rebento de Ouni,<sup>bb</sup> rei de Taquidi, um dos mais antigos estados luus, que ficava entre os montes Agoro e as montanhas Didinga, ao norte do lago Kyoga. A mãe de Ruquidi seria, porém, hima.

O apelo a um nobre de fora, que participava de duas etnias, talvez revele que Ruquidi, fundador da dinastia Bito,<sup>cc</sup> chegou como árbitro entre os grupos em embate e entre os interesses dos agricultores e dos pastores, que necessitavam de ser conciliados. Ele e seus acompanhantes seriam neutros entre as partes hostis, e sua corte se transformaria no local onde as mais díspares conveniências buscavam harmonizar-se. Sintomaticamente, ali se instalou o principal mercado do reino.

A corte tinha também a feição de acampamento militar, pois era a força que assegurava tanto o butim quanto o tributo, que ampliava a área do domínio bito, que preservava a fidelidade dos outros chefes, cujos filhos eram chamados para junto do rei, como a um só tempo pajens e reféns. Ao redor da corte — primeiro em Bigo (se é que os Babitos alguma vez ocuparam Bigo), depois mais ao norte, numa região de colinas, em Mubende, para onde a teria mudado Ruquidi — acumulavam-se a nobreza, os soldados, a escravaria e o gado. Lá iam ter os chefes vassalos. De lá saíam os filhos e netos do rei, ou macama, e os grandes da nobreza, para assumir o comando de certas províncias do que se poderia chamar de império. Um

império que era, como tantos outros na África, uma mistura de territórios sobre os quais o rei tinha efetivo poder com outros onde o grau de obediência se ia esvain-do, conforme a distância, até quase uma adesão nominal, e com outros que apenas pertenciam à esfera da aliança mais ou menos forçada e de uma influência que lhes condicionava o comportamento.

Quitara tomou o nome de Bunioro — diz a história oficial desse reino. Mas sua estrutura política permaneceu quase a mesma. Os luos herdaram-na dos que os antecederam na região. Tornaram-se senhores do sistema político construído por outros. E deles adotaram o idioma e grande parte dos costumes. Fizeram-se donos do poder entre bantos, e se abantuzaram.

Eram bárbaros,<sup>68</sup> quando comparados aos seus novos súditos. E procuraram justificar a ascensão ao poder com a falácia de que os haviam convocado e de que a transição entre os Cuézis e eles tinha sido pacífica, tanto assim que duas esposas de Uamara ficaram em Bigo à espera de Ruquidi, para instruí-lo nos rituais e nos deveres da realeza, para transmitir-lhe as tradições esotéricas.<sup>69</sup> Os próprios tambores e outros símbolos do estado ter-se-iam transferido sem alteração dos Cuézis para os Bitos.

A ficção da continuidade — tendo por fulcro a teoria de que Ruquidi era sobrinho de Andaura — destinava-se a garantir a unidade do império, a confirmar que os laços de dependência permaneciam inalterados. Mas nem todos a aceitaram. Tampouco a patranha de que os Cuézis haviam desaparecido. Por isso, e porque se acendeu a discórdia e a contenda pelo poder entre os luos e os himas, os Bitos não lograram evitar que Quitara se dividisse em vários estados,<sup>70</sup> embora mantivessem íntegro o seu grande núcleo, no Bunioro.

Alguns chefes, que eram Cuézis ou por eles tinham sido designados, não aceitaram a suserania bito e procuraram conservar o governo das áreas sob seu mando. Alguns Bitos, desavindos ou desejosos de maior independência ou poder, foram criar principados fora de Bunioro. Em Busoga, por exemplo. Ou no noroeste da Tanzânia, em Kiziba, cuja família real reclama por antepassado um neto de Ruquidi. Os himas, por seu lado, fizeram-se reis em Imanga, no Ancolé e em diversos outros lugares.

À tomada do poder em Quitara pelos luos tem-se ligado também a mudança da dinastia e da casta dirigente do Buganda. Quimera,<sup>dd</sup> o novo rei, vindo do Bunioro à frente de seus homens, para impor-se sobre a pequena chefia que Quintu tomara, no passado, a Bugulu, seria irmão gêmeo de Ruquidi. Ainda que a irmandade fosse simbólica, a chegada de

Quimera representaria a intrusão de líderes bitos no Buganda.<sup>71</sup>

Quimera pode também ter sido membro do grupo de Cantu, um banto que regressou, após o assassinio de seu chefe em Quitara, às praias ao norte do lago Vitória. Ou um Cuézi, que foi para Buganda, a fugir dos luos. Ou um hima.

Talvez Quimera simbolize um fato político que se deu uma ou duas gerações antes que os luos houvessem arrebatado o poder em Quitara<sup>72</sup> e nada tivesse com eles. Talvez represente um processo que se alongou no tempo, uma soma de vários êxodos, desde a época de Andaura, de grupos de insatisfeitos com o que se passava em Quitara, de foragidos das campanhas militares dos Cuézis, de refugiados temerosos de perseguições após a morte de Cantu e de prófugos ligados a Uamara ou inconformados com a nova situação imposta pelos Bitos.<sup>73</sup> Os homens que abandonaram as pastagens do Bunioro pelas matas e terras úmidas e férteis do norte do lago Vitória seriam, assim, bantos de Quitara e bantos que pertenciam ao grupo de Cantu, himas e luos, agricultores, caçadores e pastores, e teriam chegado em diferentes períodos de tempo e se fixado no Buganda como asilados, como estrangeiros. Quimera foi o nome que se deu a quem se tornou líder dessa aglomeração dessemelhante de refugiados e se impôs sobre as comunidades que lhes deram abrigo, criando, a bem dizer, um novo estado, a partir da pequena chefia de Buganda. Quimera logrou ajuntar 35 clãs de distintas proveniências, línguas, etnias e culturas, dando-lhes igual status na nova monarquia: de cada clã, o rei, ou cabaça, recebia uma esposa, e o seu sucessor podia ser filho de qualquer uma delas.

Tal como sucedera no Buganda, os luos não parecem ter tido qualquer papel na criação de vários estados surgidos no sul das pradarias interlacustres: em Ancolé, em Ruanda e no noroeste da Tanzânia. Esses estados podem, ao contrário, ter-se fortalecido em reação à ameaça luo. E como centros de antagonismo aos Bitos.

Certas tradições dizem que os Cuézis, batidos em Quitara, reagruparam-se na fronteira meridional e, a partir dali, foram reinar sobre outros povos. E que chefes do clã real dos Cuézis, que em nome destes governavam diferentes terras, se mantiveram inimigos dos Bitos e deram origem a novos estados e a novas dinastias.

Ancolé, por exemplo, seria, quando da tomada do poder pelos luos, um estado tributário de Quitara, tendo por rei um filho de Uamara, Ruinda,<sup>ee</sup> que recusou obediência aos Bitos e soube manter-se independente.

O núcleo de Ancolé ficava nas montanhas de Isingiro, que separam o vale de Kagera da planície de Masha. Dessa região, onde se combinam boas

pastagens com terras propícias aos bananais e grandes matas ricas em frutos, mel e caça, Ruinda teria partido à conquista do Caragué, fazendo-se senhor de um território já, sob os Basiitas, politicamente unificado.<sup>74</sup>

Outras tradições invertem a ordem e põem a conquista de Caragué antes da ocupação de Ancolé. Ruinda nelas aparece, ora como filho de Uamara com uma escrava, ora como um opulento pastor, o mesmo a quem o último soberano cuézi de Quitara havia confiado a guarda dos rebanhos reais. Quando do golpe militar de Cagoro ou da subsequente luta pelo poder entre luos e himas, Ruinda teria roubado os tambores rituais dos Cuézis e se deslocado com a sua gente e os seus bois de giba e chifres longos para as grandes pastagens envolvidas pelo arco do rio Kagera.<sup>75</sup>

Ali, no que se chama Caragué, já havia um estado. E seu rei, do clã Basiita, chamava-se Nono. Havia também um grupo de pastores, os niambos, que percorriam os prados, com suas reses de aspas curtas. Como as terras eram pobres, os agricultores bantos cultivavam com dificuldade sorgo e milhete. Ruinda e os seus começaram a ceder a cada família de cultivadores duas ou três cabeças de gado. Vacas que davam leite e estrume. E, com o estrume, melhorou-se a qualidade do solo e permitiu-se o plantio dos grandes bananais. Estabeleceu-se, assim, uma vinculação entre os pastores e os agricultores, aqueles a emprestar a estes o gado, de que guardavam a propriedade, e estes fornecendo àqueles os produtos agrícolas de que necessitavam. As bananas. A cerveja. Os inhames. E a força de trabalho e os braços para as armas.

Ruinda, graças à cessão do gado, construiu, em pouco tempo, uma estrutura de poder que lhe permitiu sobrepor-se a Nono e tornar-se rei de Caragué. Firme no mando, voltou seus olhos para o norte, para Ancolé, onde havia chefias multiclânicas, subordinadas ao clã dos Baniangués. Há quem diga que ele logrou dominar Ancolé através de pactos políticos, explorando a crença de que era um Cuézi e tinha origem divina. Mas há versões que imputam a ocupação de Ancolé a um de seus filhos, Ancuba,<sup>ff</sup> que teria passado a idade adulta a consolidar militarmente a conquista.

A lenda atribui a Ruinda a construção de um império semelhante ao de Quitara, e que, além de Ancolé e de Caragué, compreenderia Ihangiro, Buzinza e Kyamutwara. Em cada um destes pequenos estados, ele teria substituído o chefe do clã banto predominante por um filho seu, a atuar como agente do poder central. Frouxa deveria ser, contudo, a relação de dependência entre eles e o pai. Tanto assim que, com a morte de Ruinda, se fragmentou o império: cada província transformou-se num estado independente e cada príncipe deu origem a uma dinastia.

Entretanto, outros pastores, os tútsis, se haviam estabelecido nas pradarias do leste do atual Ruanda. E começaram a infiltrar-se nos microestados bantos e a subir lentamente os montes. Colocavam, de empréstimo, o gado nas mãos dos agricultores e deles recebiam os produtos da terra. Não seriam, no início, um grupo dominante. É até mesmo provável que tivessem começado por ser clientes dos cultivadores. Só muito mais tarde, estabeleceram um sistema de dependência, que iria tornar-se numa rígida estrutura social, com os tútsis como senhores e os hutus,<sup>gg</sup> ou bantos, como subordinados.

As tradições<sup>76</sup> tútsis referem-se a um herói mítico, Gianga,<sup>hh</sup> que teria sido o fundador de numerosos estados. Grande caçador, grande ferreiro e grande condutor de bois, ele esculpiu os tambores reais, acendeu pela primeira vez os fogos sagrados e doou à sua gente o ubuiru, ou código esotérico da realeza. Gianga personificaria um estirado percurso histórico, durante o qual os tútsis passaram a parceiros privilegiados, num sistema de compromisso de poderes e de integração de culturas.

No século XV, os rebanhos tútsis já eram suficientemente grandes para provocar conflitos no uso da terra com os agricultores. Embora tivessem crescido em número e fossem mais destros nas artes da guerra, os tútsis não detinham ainda força bastante para se imporem militarmente como senhores. A desproporção numérica entre eles e os bantos era tamanha, que exigiu deles que se acomodassem ao sistema político que encontraram, que adotassem seus símbolos e rituais, que constituíssem uma posição de crescente prestígio e mando, sem deslocar de imediato as autoridades preexistentes. Com astúcia e paciência. Com o uso da força, se necessário.

Então, as tradições põem em cena um certo Rubunga, um mestre rege dos ritos, que teria passado a Gianga o tambor e o ubuiru. A indicar que os tútsis absorveram as instituições dos pequenos reinos bantos, que destes receberam a monarquia divina, o fogo sagrado, os rituais agrícolas, os costumes funerários, os tambores reais, os códigos de conduta — tudo o que os legitimava junto aos hutus.

Fizeram-se donos dos signos da realeza, quando já tinham firmes os laços de dependência que o sistema de empréstimo de gado havia estabelecido entre eles e os agricultores. Estes não mais sabiam amansar a terra sem o uso do estrume. E haviam-se acostumado a consumir o leite. Foram perdendo, ao mesmo tempo, a prática da guerra, pois os tútsis os defendiam, quando necessário. Mais um passo e os tútsis se transformariam quase que numa casta militar, com a exclusividade no treino do uso das armas.



Tudo isso sucedeu muito mais tarde. Quando corria o século XV, a situação era, ao que parece, outra. Tanto assim que um clã poderoso dos tútsis como o Niiginia, teve de submeter-se a condições para receber o núcleo de seu território, a montanha de Gasabo, do muami zigaba, de Mubari. Este régulo banto cedeu as terras aos tútsis e consentiu que tivessem eles chefe próprio, desde que subordinado aos zigabas.<sup>77</sup> A partir desta posição de vassalagem, os Niiginias lograram tornar-se independentes e criar uma estrutura política centralizada, a qual, após três séculos de ininterrupta expansão, viria a ser um dos maiores estados pré-coloniais da África: o Ruanda.

Essa é a história geralmente aceita. Mas que deixa no ar uma primeira pergunta: Quem são os tútsis e de onde vieram? — Baixamos do céu, respondiam eles, embora hoje acreditem, talvez por influência de suposições europeias, terem vindo — e não só eles, mas também os himas — do sul da Etiópia. Seriam descendentes de cuxitas, portanto. Ou, como já se propôs, de nilóticos. De nilóticos sulistas.<sup>78</sup> De pastores estrangeiros que tomaram o poder aos Renges e submeteram os que cultivavam a terra.

Os tútsis falam, porém, a mesma língua banta que os hutus. E sem traços de idiomas cuxitas. Daí que se avenge, contra aqueles que sustentam que a imigração tútsi é um fato histórico (atestado não só pelas tradições de Ruanda, mas também pelas dos povos vizinhos),<sup>79</sup> a hipótese de que não sejam invasores que se impuseram, pela força ou pela astúcia, sobre os hutus. Teriam os tútsis os mesmos ascendentes que os hutus; seriam bantos que, no processo de separação de trabalho entre pastores e agricultores, se dedicaram ao gado e, assim, acumularam capital, prestígio e poder, transformando-se numa classe dirigente, em detrimento dos que amanhavam o solo. Com o tempo, essa classe ou elite se voltou em quase uma casta e construiu a ideologia da origem externa, para justificar a diferença em que se assentava o seu poder.<sup>80</sup> Seria, aliás, a persistência de um regime de classes fechadas o que explicaria a relativa dessemelhança física entre o tipo padrão do tútsi — alto, esbelto e de feições alongadas — e o do hutu — baixo, atarracado e de rosto redondo. Do tipo padrão ou estereótipo — é bom que se esclareça —, porque num grupo grande de pessoas não se acerta geralmente no distinguir um do outro. As diferenças seriam devidas aos casamentos dentro da classe, a distintos regimes alimentares e formas de educação, com ênfase, entre os tútsis, nas danças, nos esportes, na poesia e na eloquência.





## Zimbabué

Na metade do primeiro milênio de nossa era, à extensa área entre os rios Zambeze e Limpopo já haviam chegado os povos bantos e, com eles, a agricultura, o pastoreio e a metalurgia. Presumem-se, com efeito, bantos ou abantuzados os grupos que se englobam na chamada cultura de Gocomere — da caverna na encosta ocidental da montanha do mesmo nome, a trinta quilômetros ao norte de Forte Vitória.

A cultura de Gocomere é caracterizada por uma cerâmica parecida com a do início da Idade do Ferro na Zâmbia e no Maláui. Predominam os vasos bojudos, de paredes grossas e cozedura imperfeita, decorados, no estreitar-se da parte superior, muitas vezes em gargalo côncavo, com uma banda de caneluras, que pode ser acompanhada por uma série de relevos em forma de hasta. O colo ou o rebordo da vasilha recebia, em diagonal, numerosas linhas de ponto, semelhantes às que se obteriam ao se imprimir no barro mole as pontas dos dentes de um pente. Também numerosas eram as tigelas rasas, quase sem enfeites, reduzindo-se a decoração a uma linha de pontos estampados na argila.

Em Mabveni, nos níveis mais baixos da Acrópole de Zimbabué, em Gocomere e em Malapati, acharam-se vestígios de aldeias, datadas, respectivamente, dos séculos II, IV, VI e IX, com casas feitas de pau a pique e daga — cascalho misturado a argila vermelha ou amarela, a esterco de vaca e a cupinzeiros triturados, para formar uma pasta com a qual se erguem paredes e muros tão bem-acabados, que apresentam uma superfície dura, lisa, quase polida e de grande resistência à ação do sol, das chuvas e do tempo.

Em Mabveni, por exemplo, encontrou-se uma pilha de daga, que se tem identificado como um depósito de cereais, semelhante aos que até hoje existem. Teria sido construído com estacas e argamassa sobre uma base de madeira apoiada em quatro pedras, de modo a impedir que os roedores pudessem chegar ao silo. Os habitantes de Mabveni já conheceriam, assim, a agricultura, e disto, ou, pelo menos, do fato de que já apanhavam os

cereais silvestres, dão testemunho os almofarizes que ali se descobriram.

A coleta e a caça devem ter tido importante papel em suas vidas. Pelos restos de ossos, sabe-se que matavam o búfalo, a impala, o boi-cavalo e a zebra. Criavam caprinos e ovinos. Nesses primeiros tempos, o gado vacum, corrente ao norte do Zambeze, era raro ao sul do rio, onde não faltavam o carneiro e a cabra. Só mais tarde, a partir do século VIII, começou o boi a ocupar posição de destaque nos rebanhos.

Em Mabveni e em Gocomere, o carneiro está representado no barro. Nas duas estações arqueológicas, desenterraram-se também estatuetas de seres humanos, feitas de argila, bem como fios de cobre e contas de ferro, cobre, vidro e conchas — estas duas últimas a insinuarem esporádicos contatos comerciais com o litoral.

Nos depósitos gocomeres são raros os fragmentos de ferro, embora abundem as escórias e as bocas de forja (tuyères). Só se deviam fazer de ferro pequenas peças: pontas de flechas, contas, navalhas e anzóis.

Lentamente, essa cultura expandiu-se para o sul. Os depósitos de Malapati já se encontram sobre o rio Nuanetsi, e os achados da fazenda Happy Rest, do outro lado do Limpopo.

Para o nordeste, próximo às montanhas de Inianga (ou Inhanga) e nas vizinhanças das cabeceiras do rio Mazoé e de seus afluentes, desenvolveu-se, entre os séculos IV e XI, uma cultura afim à gocomere, talvez sua irmã e contemporânea. É possível que seu território se estenda Moçambique adentro.<sup>1</sup>

Essa cultura tomou o nome de Zíua, da fazenda onde se acharam os primeiros exemplos importantes da cerâmica que a caracteriza, uma cerâmica do tipo da de Gocomere, desta se diferenciando por melhor cozida e por apresentar decoração mais requintada e rebordos mais variados e elaborados. Com o tempo, os vasos de barro zíuas tornaram-se, porém, mais sóbrios.

Cavernas, túmulos e restos de vilarejos deixaram aparecer não apenas objetos de cerâmica, mas também artigos de cobre e ferro, contas de conchas, um fragmento de cauri, grãos de milhete. E encontraram-se vasos de barro de fatura zíua mais recente em quatro dos mais antigos sítios de onde se retirava ouro: Golden Shower e Three Skids (no vale do Mazoé), Hot Springs (no vale de Save) e Three Mile Water, perto do Qué-Qué.<sup>2</sup>

Tudo indica que nenhuma das minas seja anterior ao século IX ou tivesse começado a ser explorada depois do século XI, período que coincide com a primeira notícia árabe — a de Al-Masúdi<sup>3</sup> — sobre o comércio de ouro entre Sofala e o interior. Talvez os habitantes da área já catassem, desde

antes e de forma esporádica, o ouro. Talvez já nos séculos VIII ou IX figurasse o ouro nas trocas com os barcos que desciam a costa em busca do marfim e paravam em Chibuene e outros pontos da baía de Vilanculos.<sup>4</sup> E talvez tenha sido esse comércio o que estimulou a busca sistemática do metal amarelo.



Mais de mil minas de ouro anteriores à chegada dos europeus já foram descobertas entre o Zambeze e o Limpopo, e também em Botsuana e no Transvaal. Deviam ser muitas vezes mais numerosas.

As jazidas eram exploradas a céu aberto ou em escadas. Escavava-se o terreno numa extensão não mais larga do que o veio, a qual se ia posteriormente ampliando e aprofundando em forma mais ou menos de V. Soltava-se o cascalho por meio do contraste entre o fogo e a água ou com ponteiros de ferro. O minério era depois moído e lavado, para separar o ouro.<sup>5</sup> Os esqueletos encontrados em algumas dessas antigas minas fazem supor mão de obra feminina e jovem, entre 18 e 25 anos.<sup>6</sup>

Também mineradores ou traficantes de ouro eram, ou se tornaram, os grupos de imigrantes que, entre os séculos IX e XI, vieram ter às cabeceiras e ao sul do rio Lúndi. Talvez proviessem das ricas pastagens de Angola e do norte de Botsuana,<sup>7</sup> e traziam com eles rebanhos bovinos, que guardavam, em grandes currais, no centro de suas aldeias.

O boi tinha entre eles enorme importância. E não apenas como bem econômico. Além de figurinhas de barro a representá-lo, encontraram-se ossos do animal em alguns túmulos e identificaram-se sepultamentos de seus chifres em vasos de cerâmica. Tudo sugere que talvez fosse ele objeto de culto.<sup>8</sup>

Acredita-se<sup>9</sup> que esses grupos já conheciam a ordenha da vaca e usavam o leite como um dos seus mais importantes alimentos. Pertenciam a uma cultura a um só tempo agrícola e pastoril, que teria talvez absorvido as novas técnicas de criação de gado desenvolvidas pelos povos nilóticos. Essas técnicas ter-se-iam propagado na direção do sul, ao longo das duas margens do lago Tanganica, e depois se estendido pela parte meridional da República Democrática do Congo, pelos planaltos de Angola, pelo norte de Botsuana e pelo alto Zambeze.<sup>10</sup>

Dos nilóticos, ou talvez, antes deles, dos cuxitas, esses grupos, como outros de bantos orientais, adotaram vários traços de cultura. Pelo menos é o que pensa Roland Oliver,<sup>11</sup> que menciona a forma que tinham de morar e de ocupar a terra. Enquanto os bantos que são pescadores e plantadores de bananeiras e de inhames residem geralmente em casas quadradas, com telhados de duas águas, a enfileirarem-se ao longo da praia, do rio ou da estrada, os bantos pastores e cultivadores de cereais habitam predominantemente casas de planta redonda, em forma de colmeia ou com

paredes cilíndricas e tetos cônicos, apoiados num poste central, casas que se juntam, por famílias, em recintos murados e espalhados livremente pelo campo.

Outra hipótese<sup>12</sup> é a de que essa gente que se instalou nas cabeceiras e ao sul do rio Lúndi e se difundiu pelo planalto não tenha vindo do oeste nem do norte, mas do sul: da outra banda do Limpopo. Ela seria descendente de grupos bantos que teriam atravessado o rio, nos primeiros séculos de nossa era, e se estabelecido nas terras férteis e irrigadas do Drakensberg. Possuíam umas poucas cabeças de gado bovino, as quais, num ambiente favorável, pronto se multiplicaram em grandes manadas. Também os homens cresceram em número. E com seus rebanhos voltaram a ocupar o Limpopo, retornando assim ao norte, com uma nova cultura, na qual o boi tinha posição predominante.

Eram também agricultores. Cultivavam o sorgo, o milhete, o macunde e vários tipos de feijão, nos solos ricos onde ergueram muitas de suas aldeias, algumas vezes nas vizinhanças de minas de ouro.

Uma das formas que tomou esse novo tipo de cultura foi pela primeira vez identificada em Leopard's Kopje, a 24km a oeste de Bulawayo, e daquele lugar tomou o nome. Ali, ela sobrepõe-se a uma indústria mais antiga, aparentada à gocomere.

Da cerâmica gocomere, a de Leopard's Kopje distingue-se por ser mais simples. Apresenta grande número de copos, tigelas e vasos bojudos, de gargalos direitos ou côncavos, decorados com barras formadas por incisões de cristas, ondulações ou linhas diagonais. Mais tarde, surgirão novos modelos — tigelas rasas ou travessas — e o vasilhame se mostrará muito mais bem-acabado, com a face exterior admiravelmente polida. O colo dos potes passa a receber um novo tipo de ornamentação: uma banda de triângulos sombreados.

No barro moldavam-se também boizinhos e pequenas figuras de mulheres, muito estilizadas, sem cabeça e sem braços, mas de nádegas enormes. A esteatopigia sugere um componente coissã — muito possível, quando se considera que os bantos se devem ter miscigenado com populações hotentotes e bosquímanas que encontraram no planalto.

Os grupos da cultura de Leopard's Kopje conheciam o ferro e com ele faziam pontas de flecha, enxadas de lâminas simples, contas e braceletes. Usavam miçangas de vidro, importadas do litoral, e adornos de fio de cobre entrançado. Moravam em cabanas de base circular, de junco, mais frágeis do que as de Gocomere e apenas parcialmente rebocadas de argila. Cada uma delas tinha de 3 a 3,60m de diâmetro. O piso era de terra batida, e o



teto, de colmo. Distribuíam-se ao redor de um curral central, onde se guardava o gado e se enterravam os mortos — tal como se observou em Bambandyanalo, imediatamente ao sul do Limpopo.

Até ali, e talvez até mais adiante, estendeu-se para o sul a cultura de Leopard's Kopje. Para o norte, compreendia o sudoeste do planalto. Seus vilarejos procuravam muitas vezes as cristas das serras ou as colinas rochosas e protegiam-se atrás das fragas, cujos intervalos eram enchidos de pedras. Com pedras empilhadas, seus habitantes formavam socalcos nos declives dos montes e neles dispunham suas roças.

A partir do fim do século XII, aumentaram os contatos desse povo com as cidades-estado do litoral do Índico. Ampliou-se a mineração do ouro. E o comércio deve ter contribuído para acentuar a hierarquização da sociedade e consolidar o poder de uma classe dirigente, fundada, de início, na posse de maior número de cabeças de gado do que o detido pelo comum das gentes.<sup>13</sup> O aumento dos rebanhos ter-se-ia dado assim em favor de um pequeno grupo, cuja riqueza crescia rapidamente com cada novo animal produtivo. Quanto mais vacas se tivesse, mais veloz era o ritmo de investimento natural e mais depressa se acrescentava a riqueza. Um grande rebanho significava, em condições climáticas relativamente estáveis, um rebanho ainda maior a curto prazo. A vaca era um bem de capital, e um sistema pastoril relativamente sedentário facilitava a concentração da riqueza e do poder.

Da existência de uma classe dirigente diferenciada do resto do povo, por ter mais gado e controlar o comércio, dá prova, no centro das escavações feitas em Mapela, um grupo de casas construídas de modo distinto das demais: com um piso grosso e paredes e cornijas de daga espessa, forte e lisa. Essas moradas dos privilegiados ficavam no topo achatado dos alcantis.

Para baixo, a descer as encostas até o vale do rio Cháchi, uma série de terraços, sustentados por muros de pedras, abria lugar para a construção de choças e multiplicava os pontos de defesa. As obras datariam dos séculos XIII e XIV, quando Mapela devia ter uma população considerável, sob forte controle político, capaz de fornecer a mão de obra organizada para quebrar, arrancar, mover encosta acima e amontoar tamanha quantidade de pedra.

Os achados de Mapungubué confirmam e reforçam esse retrato. Mapungubué é um monte alcantilado na margem meridional do Limpopo, a 1.600m da confluência deste com o Cháchi. No alto dessas escarpas de mais de sessenta metros de altura, vivia, desde o fim do século XI ou início do

XII,<sup>14</sup> um punhado de nobres, ou um rei e sua família. Eram respeitados e obedecidos pela massa da população, cujas choupanas se erguiam na plataforma sul do monte ou no vale que se estende a seus pés até o rio.

Sugeriou-se que Mapungubué fosse, além de um empório do ouro, do marfim e do cobre — o vale do Limpopo é rico deste minério —, um lugar sagrado, um centro ritual de importância. Até bem pouco, a gente que por ali vivia o reverenciava como tal.<sup>15</sup>

A elite, que exercia o poder político, intercedia junto ao invisível, monopolizava o comércio e controlava o grosso do gado, morava em casas sólidas de daga, muitas com pátios e varandas. Vivia de forma distinta e apartada da massa. Quando um dos seus morria, era enterrado em posição contraída, argolas de cobre a lhe ornarem braços e pernas. Com três esqueletos, encontraram-se contas de ouro e braceletes de fio do mesmo metal, bem como restos de objetos de madeira chapeados de ouro: apoios de cabeça, bastões, tigelas. E tachas de ouro, que serviam para fixar a folha metálica na madeira.

Para nordeste, desenvolveu-se uma outra cultura, estreitamente aparentada à de Leopard's Kopje e dela tendo a mesma origem, a de Gumanye. A esta cultura, atribuem-se as famosas ruínas do Grande Zimbabué, 27km a sudeste de Forte Vitória.

Ali, próximo às águas de um dos afluentes do Lúndi, o Mtilikwe, numa área não afetada pela tsé-tsé, de solos férteis e leves, facilmente cultiváveis, e que, ao contrário da maioria das terras circunvizinhas, mantém, graças às névoas úmidas e às chuvas frequentes, o seu verdor o ano inteiro, ergue-se um monte apenado. Entre os grandes matacões de granito que o encimam, abrigou-se, até o século IV, um grupo de agricultores, pertencente à cultura gocomere.

Depois de abandonado, o outeiro só voltou a receber a presença humana permanente no século X ou XI, quando um bando, semelhante em seus costumes à gente de Leopard's Kopje, nele se instalou, em pequenos conjuntos de cubatas de varas, rebocadas de barro, com um curral ao lado. Suas roças ficariam possivelmente no vale, logo abaixo.

Na comunidade, faziam-se vasos de cerâmica, sem decoração ou muito pobremente ornamentados, bem como tigelas hemisféricas. Obras de qualidade irregular e má cozedura. E moldavam-se estatuetas humanas estilizadas e boizinhos, estes bastante realistas. Um deles apresenta enormes chavelhos.

Alguns pensam<sup>16</sup> que a religião estaria na base do Grande Zimbabué. O outeiro poderia mesmo ter sido escolhido por ser um lugar sagrado, talvez

um centro de invocação das chuvas<sup>17</sup> e dos ancestrais — se, como tudo indica, seus habitantes pertenciam à nação xona,<sup>a</sup> que até hoje domina a região.

Os atuais xonas conhecem um deus supremo, Muári, com quem os homens comuns não se comunicam diretamente. Os espíritos dos mortos podem, porém, falar com o criador e é por meio deles que lhe chegam as preces e os rogos dos homens. Tanto as almas dos familiares, a que chamam vadzimu, quanto as da tribo, os umondoros (mhondoro), ancestrais das dinastias reinantes, servem de intermediários entre os vivos e a divindade, e como tal são venerados. Venerados e glorificados no alto das colinas.

Não é impossível que a pequena aldeia no cimo do outeiro deva seus primeiros impulsos de crescimento diferenciado ao prestígio religioso de seus chefes, médiuns de invulgar força, e ao poder dos umondoros que invocavam. As oferendas e os tributos dos povos vizinhos — em gado, cereais, sal, marfim, cobre e ouro — teriam criado os grandes excedentes que permitiram o comércio a distância, um comércio de bens supérfluos e de luxo, que tinha por endereço os privilegiados moradores do alto do monte.

Aqueles que se opõem a esta teoria<sup>18</sup> traçam um enredo diferente. A religião pouco ou nada teria a ver com a ascendência que assumiram na área os dirigentes de Zimbabué. O grupo da cultura de Gumanye que se estabeleceu no outeiro sabia fazer a guerra e, graças às suas armas e aos seus grandes rebanhos, assumiu liderança incontestável na região. Com o boi, comprava esposas, cujos parentes iam engrossar-lhe os números, somava sequazes, cimentava alianças e várias formas de domínio. Cedo, começou a cobrar taxas de passagem aos que transacionavam com o ouro de Leopard's Kopje e com as mercadorias do Índico. Mais tarde, assumiu o controle das rotas entre os campos auríferos, os rios e a costa marítima.

Há mesmo quem pense<sup>19</sup> que foi o comércio a distância o principal estímulo na formação do Grande Zimbabué. Quer os amuralhados e a entidade política de que eram o centro tivessem tido origem religiosa ou militar, o domínio do fluxo de mercadorias entre o planalto e a costa determinou o crescimento do Grande Zimbabué. Não que as transações a distância afetassem a economia de subsistência da maior parte da população. Mas acrescentavam riqueza e pompa ao poder dos chefes e lhes permitiam distribuir entre os que lhes prestavam obediência artigos de luxo altamente valorizados, como os panos coloridos da Índia e as contas de vidro.

Em favor da tese de que o poder dos dirigentes do Grande Zimbabué não se assentava na força militar, mas na ascendência religiosa, argumenta-se que pouco existe no outeiro que sugira uma concentração de homens armados. Os muros de granito no cimo da colina podem ter tido inicialmente objetivo militar. Podem ter sido cidadelas. Podem ter sido construídos para guardar os moradores de ataques inimigos. Mas, se assim foi, esse tipo de proteção mais tarde se fez desnecessário. Pois as edificações posteriores se assentam no vale aberto e suas entradas são vulneráveis, não apresentando — nem elas, nem as do outeiro — baluartes, ameias ou seteiras.<sup>20</sup>

Nem disto necessitavam — atalha D.N. Beach.<sup>21</sup> Zimbabué exercia a ofensiva na área, e muralhas e fortes são erguidos, de modo geral, para a defesa, pelos que se sabem militarmente mais fracos, pelos que se consideram ameaçados por rivais, no caso inexistentes.

Para controlar os caminhos do comércio, o Grande Zimbabué detinha uma boa posição geográfica. Ficava perto da principal área produtora de ouro e na linha mais curta e direta entre ela e a costa: descia-se o Mtilikwe até o Lúndi e por ele ganhava-se o vale do Save, o litoral e, no litoral, Sofala.

No século XI, Zimbabué não era mais que um vilarejo, menor do que muitas das outras povoações da cultura de Leopard's Kopje. Mas assistia à cristalização de uma reduzida classe dirigente. A menos que essa lhe tenha vindo de fora. Ao lembrar que muitas das características de Zimbabué já estavam presentes em Mapungué, quando de seu abandono nos meados do século XIII, T.N. Huffman<sup>22</sup> sugeriu que a elite que nessa vivia se tivesse transferido para o norte. Por isso, diz ser Mapungué a primeira capital de Zimbabué.<sup>23</sup>

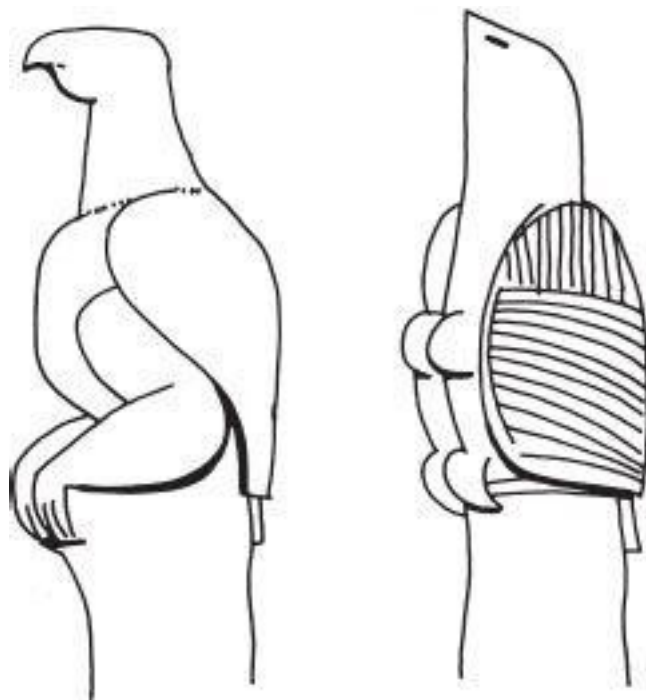
Na região, a incipiente técnica de empilhar pedras para arrimar socacos, dividir campos de cultivo, erguer currais e cercas de defesa, evoluíra para permitir que se fabricassem, com blocos de granito mais ou menos retangulares, muralhas, algumas delas imponentes, que cercavam e escondiam grupos de cabanas de daga e sapé, onde vivia a pequena elite governante. Os muros de pedra, ao que tudo indica, simbolizavam autoridade e prestígio.<sup>24</sup>

No princípio, as paredes de pedras soltas, sem argamassa, apenas ligavam entre si matacões de granito que existiam no alto do outeiro. Depois, as amuradas foram-se desenvolvendo livremente, a cercar grandes recintos. Erguidas sobre bases rochosas, subiam muitas vezes por cima das fragas ou se debruçavam sobre o precipício, que, para o lado meridional, caía de 91m de altura.

O material para a construção desses muros era abundante. Com o descascar natural dos domos de granito, amontoavam-se no solo lascas de lados paralelos, de 7 a 18cm de espessura, que se cortavam no comprimento desejado. O processo de esfoliação da rocha podia ser acelerado com cunhos e martelos, para ampliar fraturas, ou aquecendo-se a pedra com fogo, para em seguida esfriá-la com água.<sup>25</sup>

Os toscos paralelepípedos assim obtidos eram colocados em fieiras, e estas, umas sobre as outras, não tinham qualquer massa a ligá-las. Como as pedras fossem de tamanhos distintos e não sofressem aparos e cortes que as tornassem mais regulares, as linhas horizontais que formam são imperfeitas, desiguais, ondulantes. Dão, contudo, ao se ajustarem o melhor possível entre si, certa impressão de acabamento aos lados de paredões que podem ter de 1,22 a 5,20m de espessura. O espaço entre as duas faces era preenchido com pedras de todo irregulares — e assim se formava uma base larga, capaz de dar grande estabilidade a muros que geralmente se elevavam até o dobro da grossura.

Num certo ponto, erguia-se pequeno trecho do paredão até a sua altura definitiva. Depois, o muro era estendido em escada, na direção do comprimento, de modo que os trabalhadores não necessitavam de andaimes para chegar à parte mais alta da obra. E, assim, ia a muralha a caminhar à vontade pelo terreno, sem obedecer a plano específico, mas apenas a uma determinada intenção. Todos os muramentos são curvos: não se veem linhas retas, nem ângulos. E, quando uma parede encontra outra, a esta não se liga: entre elas ficava um pequeno espaço aberto, muitas vezes preenchido por pedras soltas, colocadas no sentido vertical. As portas tinham em geral patamar acima do nível do solo; na parte superior, um dintel sustentava o muro, que passava ininterrupto por cima da abertura.



Pássaros em pedra-sabão (37cm e 42,5cm de altura)

No início do século XIII, os donos do poder concentravam-se na colina. O conjunto de muralhas que os abrigava tem sido chamado de Acrópole, e nele se distinguem dois grandes recintos: o da extremidade ocidental e o da extremidade oriental.

O primeiro, cercado por anel de pedra de uns nove metros de altura, com torreões e monólitos a encimá-lo, continha cerca de 14 cabanas circulares, de paredes grossas de daga. Ali não morariam, portanto, mais de cinquenta adultos.

No segundo, onde provavelmente se realizavam os ritos sagrados, devia haver várias plataformas e terraços, em que se inseriam toscos monólitos, talvez em honra e memória dos grandes mortos. Alguns monólitos eram coroados por figuras de pássaros, lavradas em pedra-sabão.

As esculturas, com cerca de quarenta centímetros de altura, arrematavam fustes de pouco menos de um metro. Delas encontraram-se sete completas e a parte inferior de uma oitava. Cada pássaro — seriam gaviões, abutres, papagaios, falcões, alguma outra ave de rapina? — apresenta desenho ou elementos de decoração que o diferenciam dos demais, como a marcar-lhe a singularidade. Apesar disto, podem ser classificados em dois tipos: no primeiro, o pássaro mostra-se agachado, com as pernas dobradas, a cabeça em ângulo reto em relação ao longo pescoço; no segundo, as pernas são direitas e a cabeça estira-se para o alto, o traço inferior do bico a continuar a linha vertical do pescoço. Naquele, a



ave não possui cauda; neste, o rabo abre-se em leque.<sup>26</sup> A fatura das imagens é rude, como se as aves não aspirassem a voar. São figuras tesas, nas quais nada insinua a plumagem, as garras se amolecem em dedos e apenas os bicos, que não se distinguem do rosto, sugerem ferocidade.

Em nenhuma outra parte — a não ser em Sakoambé, em Madagáscar — encontraram-se esculturas semelhantes a essas. Contribuem elas para distinguir o Grande Zimbabué dos demais conjuntos de circos de pedra que se espalham entre o Zambeze e o Limpopo. É o maior de todos e talvez o mais antigo. E é possível que deva a origem ou o prestígio a uma caverna natural que se abre, sob um grande matacão de granito, imediatamente a leste e um pouco abaixo da Acrópole. A caverna serve de caixa de ressonância e joga a voz humana sobre o vale. Por isso, supôs-se que tenha sido a sede de um oráculo.<sup>27</sup>

Em algum momento do século XIII as construções em pedra desceram do outeiro para o vale ao sul da Acrópole. Os primeiros desses amuralhados tinham função semelhante à das cercas de varas que separam e protegem, na África banta, grupos de cubatas de gente da mesma família. Dois deles, porém, destacam-se pela imponência: um recinto de planta circular e um grande paredão que ficou incompleto.

O recinto de base redonda tem espaço para cinco casas. Casas construídas inteiramente de daga, sem madeira ou vergas a sustentarem o barro, exceto na abertura das portas. Levantavam-se as paredes como se molda um jarro, e com as mãos batia-se levemente na argila molhada, de modo a fazer aflorar à superfície os seus grãos mais finos e a lhe dar um acabamento liso e polido. Essas paredes, de 20 a 46cm de espessura, circundavam espaços de três a seis metros de diâmetro, algumas vezes divididos em dois cômodos. Assim construídas, não podiam erguer-se a maior altura — ficavam entre os 76 e os 121cm — nem suportar o peso de um teto cônico de sapé. Este era possivelmente sustentado por um poste central de madeira e por um anel de pilares de lenho a acompanhar a parte externa da parede. Nas cabanas maiores, podia haver um segundo anel de pilares, na parte de dentro. O chão era de barro, alisado da mesma maneira cuidadosa que os muros. E sobre ele moldavam-se leitos de daga e também bancos semicirculares, fornos e plataformas, estas últimas para servirem de apoio a vasos e utensílios domésticos.<sup>28</sup>

Próximo ao recinto circular, começa, como um grande arco, o paredão incompleto, que se destinava talvez a envolver grupos de cabanas e pátios que se foram espalhando para sudeste. A meio caminho, o longo muro de pedra se interrompe inexplicavelmente. Sugeriu-se que o agrupamento se

tivesse momentaneamente empobrecido, não mais podendo prosseguir a obra. Ou que houvesse resolvido cercar uma área muito maior e abandonado o que vinha fazendo.<sup>29</sup>

Qualquer que tenha sido o motivo, o fato é que a gente de Zimbabué, um pouco mais tarde, começou a erguer, ao norte do recinto circular, uma outra muralha, muito mais alta e muito mais larga, que viria a rodear tanto o paredão incompleto quanto o recinto de base redonda.

Já agora os pedaços de granito eram cuidadosamente afeiçoados em retângulos de tamanhos semelhantes e dispostos em fileiras horizontais, regulares e uniformes. As faces do muro inclinavam-se ligeiramente para trás, de modo que a base da parede era bem mais larga do que o topo, e isto aumentava a estabilidade e a resistência de uma construção na qual não se empregava nenhum tipo de cimento.

À medida que a muralha se curvava do oeste para o sul e do sul para leste, tornava-se mais alta e mais larga. O trabalho dos canteiros fazia-se mais perfeito: as pedras eram mais bem aparelhadas e justapostas em linhas ainda mais corretas. E quando a muralha se aproxima do paredão incompleto, em vez de a ele se unir, o envolve e duplica o seu arco. Forma-se, assim, a chamada Passagem Paralela — estreita e inexplicável.

Peter G. Garlake<sup>30</sup> alvitra a possibilidade de que as ambições arquitetônicas dos construtores da muralha exterior não tivessem cessado de crescer à medida que avançava o trabalho. Eles teriam propositadamente impedido que se viesse juntar a nova obra, tão apurada, ao antigo paredão, pequeno e imperfeito. Passaram por fora dele e, se não o demoliram, foi porque necessitaram de seu abrigo ou quiseram evitar a confusão que isto causaria.

A muralha alcança, então, sua altura e largura máximas. Sobe a 9,6m. E no alto de sua quase perfeita face exterior, vê-se, numa extensão de mais de cinquenta metros, um belo friso de duplos zigue-zagues.

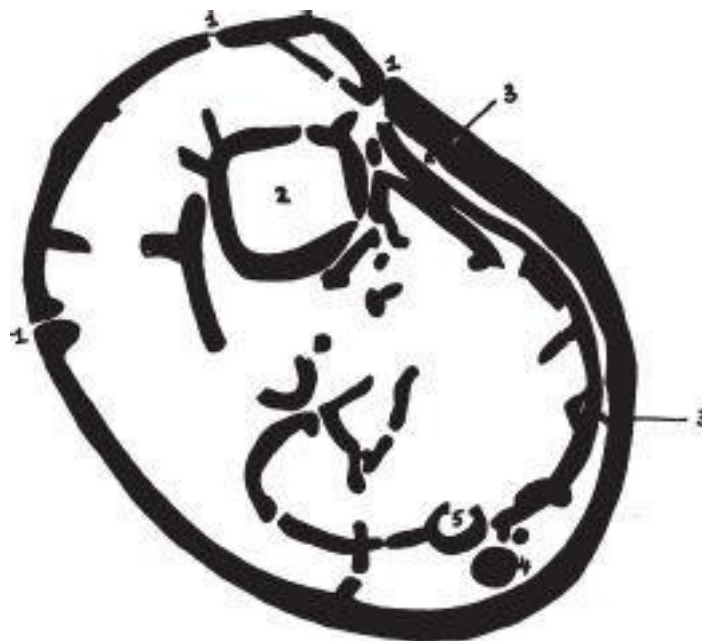
Essa grande muralha elíptica de pedra — a maior estrutura da África subsaariana, anterior aos europeus — possui 240m de circunferência, com 5,10m de espessura média na base, e altura média de 7,20m. Nela abrem-se apenas três entradas (ao norte, ao oeste e ao nordeste), que seriam talvez cobertas por alpendres de madeira.<sup>31</sup>

A sudeste, entre a muralha exterior e o paredão incompleto, levanta-se a mais consumada construção do Grande Zimbabué: uma torre com mais de nove metros de altura, em forma de cone truncado, sobre uma base de 5,5m de diâmetro. Geometricamente, é quase perfeita. As pedras que a formam são bem aparelhadas e se dispõem, direitas, sem cimento, em anéis

horizontais de grande precisão. A torre não tem porta, nem qualquer parte oca, sendo inteiramente cheia de pedras. Ignoram-se sua função e seu significado, mas a existência, frente a ela, de uma grande plataforma semicircular, de 4,6m entre os pontos extremos, parece indicar a importância que teria nesse conjunto de edificações, no qual se incluem o recinto circular, o paredão incompleto e a muralha exterior, e ao qual se dão os nomes de Templo, Ruína Circular, Grande Recinto e Construção Elíptica, embora os xonas lhe chamem Mumbahuru — “a casa da grande mulher”.

Não é ele, porém, o único monumento do vale. Vários outros, bem menores e a reproduzir-lhe as características — paredes curvas de pedras bem-talhadas, dispostas em fileiras regulares, plataformas, restos de casas de daga e torres cônicas — distribuem-se entre a Construção Elíptica e a íngreme colina que sustenta a Acrópole. Somados, todos esses circos de pedra, que constituem o Grande Zimbabué, abrigariam apenas entre cem e duzentos adultos. Se tivermos em conta que num espaço várias vezes superior ao dos recintos murados deviam viver os homens comuns a serviço da elite, podemos imaginar ser muitíssimo maior a população total do Grande Zimbabué. Ela foi estimada, inicialmente, entre 1.000 e 2.500 adultos.<sup>32</sup> Depois, à medida que se foi tomando conhecimento da área ocupada ao redor das muralhas por casinholas de daga apertadas umas contra as outras, os números foram crescendo: para 5.000, 11.000 e, finalmente, 18.000 pessoas.<sup>33</sup>

A imagem que se tem é a de uma cidade apinhada de gente. Os amuralhados não se viam, como agora, cercados de verdor. Mas de um mar de tetos de palha, quase a se confundirem. David N. Beach<sup>34</sup> imaginou o vale tomado de barulho, desde a madrugada até o anoitecer. Com fumaça a sair de toda parte. Cheio de moscas. De detritos nos espaços vazios. A contrastar sua promiscuidade com a vida espaçosa da pequenina elite abrigada nos amuralhados. Há indícios de que houvesse até mesmo diferenças de dieta: os privilegiados comeriam principalmente carne de vaca; a plebe, bode, carneiro e caça.<sup>35</sup>



Planta do Grande Recinto ou Construção Elíptica: 1 = entradas; 2 = recinto de base redonda; 3 = passagem paralela; 4 = torre cônica; 5 = plataforma

Bem menores eram os demais zimbabués, ou zimbaués, que se distribuíam pelo planalto entre o Zambeze e o Limpopo, chegando até mesmo, em Manhiquene, à planície costeira de Moçambique. Contam-se cerca de 150 ruínas (além das poucas que se localizam no Transvaal e na Botsuana). Deviam os zimbaués ser, porém, mais numerosos, uma vez que muitos recintos amuralhados foram destruídos nos últimos cem anos.

João de Barros<sup>36</sup> — a quem se deve uma das primeiras descrições dessas construções de pedra, talvez a do próprio Grande Zimbabué — afirma que “symbaoé quer dizer corte”. E parece que estava certo, embora posteriormente se houvesse sugerido que a palavra seria uma contração de dzimba dzemabwe, que, em xona, significa “casas de pedra”, ou então de dzimba woye, “casas venerandas”.<sup>37</sup> Com efeito, em xona, o termo dzimbawe equivale a “corte”, “casa de chefe” ou “túmulo de chefe”.<sup>38</sup>

Cada ruína contém de um a cinco recintos — uma possui nove — parcial ou totalmente murados. Os paredões são bem mais baixos e menos largos do que os do Grande Zimbabué: têm, em média, 2,5m de altura e a metade disto de espessura. Nenhum recinto abrigava mais de oito cabanas — o que faz com que o número de habitantes adultos de cada zimbabué fosse muito reduzido: entre dez e trinta. Fora dos amuralhados, acumulavam-se as cubatas, numerosas, a formarem a verdadeira vila ou cidade.

É provável que alguns dos recintos murados abrigassem o representante provincial do soberano que morava no Grande Zimbabué. Outros fariam

parte de complexas redes de senhorios e obediências. Muitos seriam centros de poder autônomos, capitais de reinos derivados do Grande Zimbabué.

Os zimbaués localizavam-se, em geral, em terras férteis, junto a colinas graníticas, das quais se retirava a matéria-prima para seus muros, e em pontos de fácil acesso a rotas comerciais que demandavam a costa. Quase todos acompanham o contorno do planalto, com uma concentração a nordeste, para os lados do rio Mazoé, e a sudeste, por onde descem os afluentes do Lúndi e do Save. Mas há exceções, como Manhiquene, em Moçambique.<sup>39</sup>

Ali o solo é sáfaro; chove pouco; não há rios; a água é difícil. Não existindo granito no local, os construtores de Manhiquene ergueram, a partir do século XII, seus muros baixos — de pouco mais de metro e meio de altura — com blocos de calcário bem afeiçoados e dispostos em fileiras horizontais regulares. E assim cercaram um só recinto, de 64m de diâmetro.

Esse zimbaué sugeriu a Peter S. Garlake uma sedutora hipótese:<sup>40</sup> os amuralhados se localizariam na linha de expansão máxima da tsé-tsé, em sítios que permitissem o controle da transumância. Na seca, a mosca recuava e os rebanhos desciam a chapada, reduzindo a pressão sobre a relva e a água do planalto. Ao voltarem as chuvas e, com elas, a tsé-tsé, reconduzia-se o gado às terras altas, onde a mosca não chegava.

Argumentou-se, porém, que Manhiquene seria um caso especial, um zimbaué situado em área imprópria para a lavoura e, por isso, dependente da pecuária. E, do estudo do entorno de vários recintos amuralhados, inferiu-se que a localização destes não seria determinada pela cata do ouro, pelas rotas comerciais ou a transumância pastoril, mas sobretudo pela fertilidade da terra e qualidade dos pastos. E, naturalmente, pela existência de granito.<sup>41</sup>

A teoria de Garlake combina bem, no entanto, com a importância do boi entre os moradores dos zimbaués. Era a carne bovina o alimento predileto da minoria dominante, como o comprovam as ossadas nos restos de cozinha das ruínas do Grande Zimbabué, de Lekkerwater, de Harleigh e de Ruanga. A carne seria assada ao fogo ou à brasa, o que explicaria a escassez de panelas para cozinhados e a ausência de almofarizes nos circos de pedra.

De acordo com essa tese, a criação de gado para o abate — a contrastar com o modelo tradicional africano, em que o boi só é morto em ocasiões especiais ou quando atinge avançada idade — seria uma das principais

características da vida econômica dos zimbabués. Mas não a única, pois agricultura, pastoreio, mineração do ouro e comércio a distância se entreteciam para dar-lhe consistência. Nessas comunidades, forjava-se o ferro; trabalhavam-se o cobre e o ouro; fiava-se e tecia-se o algodão; faziam-se recipientes de esteatita. Em sua cerâmica, muito fina e pintada de diversas cores, destacavam-se vasos globulares de gargalos altos.

Do século XIII até meados do XV, as atividades comerciais do Grande Zimbabué e de outros recintos amuralhados foram muito intensas. Constante seria a troca de alimentos e cerâmica com as populações vizinhas. Da Zâmbia e talvez de Chaba viriam lingotes e fios de cobre para adornos. Dali e de outras partes, o sal. O ouro e o marfim seguiriam até a costa, que, de volta, enviaria tecidos coloridos da Índia, ornamentos e outros produtos de prestígio.

No Grande Zimbabué, o comércio deixou poucos traços espetaculares. As contas de vidro deviam ser ali comuníssimas e foram encontradas em profusão, ao lado de porcelana chinesa do século XIV, de um fragmento de faiança persa do século XIII, de vidro sírio do século XIV — o mesmo tipo de artigos de luxo comuns em Mogadixo, em Quíloa e noutras cidades-estado do Índico.

Provavelmente, o Grande Zimbabué tornara-se o mais importante entreposto do ouro no planalto, se é que de seu comércio não teve, por algum tempo, o virtual monopólio. De lá, o metal amarelo descia para Sofala, e de Sofala velejava para Quíloa, cidade cuja expansão cronologicamente acompanha o apogeu do Grande Zimbabué. O ouro deste fez a fortuna de Quíloa e talvez tenha vinculado mais do que se imagina os dois empórios.<sup>42</sup> Ambos cresceram ao mesmo tempo e foram contemporâneos no declínio.

Após a construção da Torre Cônica, só se levantaram no Grande Zimbabué muros toscos de pedra não convenientemente aparadas e dispostas ao deus-dará, para obstruir passagens e dividir espaços dentro da Construção Elíptica, ou para cercar áreas fora dela. Passara o auge do Grande Zimbabué.

Para explicar sua decadência e posterior abandono, levantaram-se várias hipóteses. Roger Summers,<sup>43</sup> por exemplo, propôs que isso se devera a uma drástica redução nas águas do Save, com o prejuízo de seu papel como via de acesso do litoral ao interior. Como o Zambeze se tornara, conseqüentemente, a rota prioritária, o papel comercial do Grande Zimbabué foi minguando, até perder toda a importância. Mendes Corrêa<sup>44</sup> relembra que já se atribuiu o declínio daqueles amuralhados à tsé-tsé, cuja



área de propagação passara a incluí-los. A fim de evitar que o gado fosse dizimado, teriam os seus habitantes preferido deixá-los de vez. A tese de Garlake<sup>45</sup> é outra. Por mais que fossem bons o clima e o terreno, havia gente demais, numa economia da Idade do Ferro, concentrada junto às muralhas de pedra. Os pastos foram sendo destruídos pelo excesso de gado. Os solos, esgotados pela continuidade das lavouras. As matas, arrasadas para a obtenção de lenha. A caça, expelida para longe. A exaustão ecológica tornara o Grande Zimbabué extremamente vulnerável. Qualquer crise — o malogro seguido de duas ou três colheitas, a falta de chuvas, a interrupção do comércio, uma epidemia — era capaz de abalar-lhes os fundamentos. A solução, em sociedades desse tipo, é quase sempre a de trocar por outras as terras esgotadas. E foi o que fez, na metade do século XV, o soberano do Grande Zimbabué.

Assim dizem certas tradições. Dizem<sup>46</sup> que faltava sal no Grande Zimbabué e que o rei, cansado de comer o produto extraído do esterco de bode — e o sal, no caso, talvez significasse todas as privações que a comunidade passara a enfrentar —, resolveu abandonar o território. Chamava-se Niatsimba Mutota este rei, e foi para o norte, estabelecendo sua nova capital na área do Dande, entre os rios Mazoé e Hunyani.

Há quem ponha em causa o relato<sup>47</sup> e, embora sem negar que o estado xona caranga,<sup>b</sup> que ali se instalou, derive do Grande Zimbabué, não aceite uma simples transmigração da corte de Mutota para a margem do planalto frente ao Zambeze. Quem assim pensa não acredita que Mutota tenha sido o último rei de Zimbabué e duvida até mesmo de sua existência histórica: ele seria tão somente o símbolo personificador da fundação do novo reino. O que teria havido, ao longo do tempo, seria a criação, por dinastias carangas vinculadas ao Grande Zimbabué, de vários centros de poder planalto afora. Essas linhagens ter-se-iam deslocado gradualmente na direção do norte, em busca de pastagens limpas de gado, de solos ainda frescos, de terras mais próximas às grandes manadas de elefantes, ao ouro aluvial dos afluentes do Zambeze, às jazidas de sal e de cobre. No Dande, a dinastia a que se liga o nome de Mutota teria suplantado pelo menos três outras estirpes de chefes xonas carangas, que ali a antecederam, e posteriormente se imposto sobre os microestados xonas e não xonas que existiam ao seu redor.

A capital de Mutota, ou dos primeiros reis conhecidos como monomotapas, cortava o caminho que unia a costa do Índico a Ingombe Ilede, cidade que, sobre o rio Zambeze (além da forquilha com o Cafué), se transformara em forte concorrente do Grande Zimbabué. Se as tradições

têm algo de verdade, Mutota, ou quem este nome representa, pode ter mudado o seu centro do mando, não tanto em demanda do sal, mas para perseguir o predomínio mercantil, embargar o trânsito do seu competidor e controlar os caminhos que levavam a Angoche, empório que começava a rivalizar com o de Sofala.<sup>48</sup>

Ingombe Ilede — “o lugar onde as vacas dormem” — ficava num pequeno outeiro, junto ao rio, próximo ao desembocadouro da torrente de Lusitu. Um pouco além, a jusante da garganta de Batoca, abria-se o vale de Guembe, com suas numerosíssimas manadas de elefantes. Para o sul, na outra margem do Zambeze, erguia-se o fértil chapadão de Urungué, com seus depósitos de cobre.

O outeiro de Ingombe Ilede fora habitado no início do segundo milênio, mas depois o abandonaram. No decorrer do século XIV, voltou a sentir a presença humana e logo se fez sede de importante comunidade, que explorava o sal, cultivava o sorgo e talvez a mapira, criava bois, cabras e cães, tecia o algodão, manufaturava fios e joias de cobre e moldava uma bela cerâmica, polida de grafite e com finos pontos impressos.

A mesma gente ocupou a chapada de Urungué e ali, no centro da região cuprífera, construiu, entre outras vilas, a de Chedzurgwe, cuja superfície tem mais de sessenta acres. Seus habitantes caçavam, lavravam a terra e mantinham bois. A base econômica de Chedzurgwe era, porém, a mineração, o trabalho e o comércio do cobre.

Ingombe Ilede gozava de posição excepcional para controlar o intercâmbio de bens que se faziam nas duas margens do Zambeze e rio abaixo. Trocava o sal, que extraía de jazidas ao lado do Lusitu, pelo marfim do Guembe e pelo cobre de Urungué. Este era reduzido a lingotes de 3 a 4kg em forma de um H com pernas e braços mais abertos (ou de pás de um moinho de vento, como melhor os descreveu, em 1512, o degredado português Antônio Fernandes), ou era transformado em fio, braceletes e joias, e assim descia o Zambeze, juntamente com as presas de elefante, ou ganhava o planalto. De Ingombe Ilede, o Grande Zimbabué receberia cobre e sal, mandando-lhe de volta ouro e ferro. Da costa, Ingombe Ilede obtinha miçangas e tecidos, artigos que de novo escambava por cobre e marfim.

O comércio devia ser privilégio de pequena elite, facilmente identificada nos túmulos que se abriram no outeiro. Neles encontraram-se 11 esqueletos que se distinguiam dos demais pelos adereços que os acompanhavam na sepultura. Os mortos eram enrolados em tecidos de algodão, tinham pernas e braços cobertos de fio de cobre e ferro, e traziam ao pescoço colares de ouro e de contas de vidro. Na sepultura mais rica,

acharam-se braceletes de fio de ouro torcido e um colar de nove conchas marinhas, uma das quais presa em chapa de ouro batido. Junto a quatro das ossadas, havia cruces de cobre e rodela de fio do mesmo metal, além de ferramentas para trabalhá-lo, como martelos e tenazes.<sup>49</sup>

Durou relativamente pouco tempo a prosperidade de Ingombe Ilede, pois, ao que parece, produziu o desejado efeito a decisão de Mutota de trasladar-se ao Dande. No fim do século XV, o outeiro era abandonado. E cerca de cem anos mais tarde, Chedzurgwe passava à esfera de poder de Monomotapa.<sup>50</sup>

Monomotapa, munhumutapa ou muene mutapa, “o senhor dos cativos”, “o senhor de todos os vencidos na guerra”, “o senhor de tudo”, “o senhor dos metais”, “o senhor das terras devastadas” ou “o senhor da pilhagem”, ou ainda mwana mutapa, “o filho da cativa” ou “o filho da terra” — e todas estas acepções<sup>51</sup> têm sido oferecidas ao que significava basicamente rei — foi o nome por que se tornaram conhecidos Mutota, caso ele tenha tido carne e osso, e os monarcas que lhe sucederam.

Desses, já se disse que pertenciam à categoria dos chamados reis divinos. Comunicavam-se com os umondoros através de médiuns que os serviam. De suas pessoas dependia o bem-estar do reino e, por isso, quando neles declinava a saúde ou amortecia a virilidade, obrigavam-nos a cometer suicídio. Não apareciam em público, exceto em poucas ocasiões, e falavam de detrás de uma cortina ou de uma janela, para não serem vistos. Os súditos só se aproximavam deles de rastros, a bater as mãos e a olhar de banda. Estavam sempre rodeados por um bom número de pessoas a lhes recitar louvores, e, se eles tossiam, elas também tossiam, e, se espirravam, nisto e em tudo o mais os imitavam.

D.N. Beach<sup>52</sup> não encontrou sinais na religião dos xonas nem nos antigos relatos portugueses de que o monomotapa tivesse caráter divino. E afirma que as descrições que o fazem falar de onde não o vissem, ser seguido pela celebração em voz alta de suas virtudes e imitado no tossir e no espirrar, referem-se às suas audiências formais. No dia a dia, andava com seus guardas no meio do povo, passeava e ia à caça livremente. Mas — pergunta-se — não persistiriam no cerimonial solene da corte, tal como o conhecemos no século XVI, os traços de uma época, talvez recente, em que o rei vivia recluso e era sagrado? Ou teria sido esse protocolo absorvido de outros povos, para altear a condição do soberano?

O poder do monomotapa era, em teoria, absoluto, mas, na prática, limitado pelo dos médiuns de que se valia, pelos costumes, pelo consenso popular e pela ação política dos grandes chefes e dos funcionários.

Estes eram numerosos. Antônio Bocarro,<sup>53</sup> escrevendo na primeira metade do Seiscentos, destaca, entre eles, o governador dos reinos, o comandante dos exércitos, o mordomo-mor, o chefe dos músicos, o braço direito do rei, o chefe dos sacerdotes, o médico real, o guardador das portas.

Na cúpula da administração formavam as nove esposas do monarca. As duas principais, a nehanda e a mazarira, eram suas irmãs ou parentes próximas.<sup>54</sup> Com elas, ao assumir o poder, praticava o incesto. Mas, depois, uma e outra se transformavam em rainhas rituais e com funções políticas. Uma terceira, a nabuíza, vivia carnalmente com o monomotapa. As demais, que podiam até ser homens, ligavam-se ao soberano por casamento simbólico e funcionavam como ministros de estado.<sup>55</sup> “Esposa do rei” seria, portanto, um título de grandeza, e quem o detinha possuía vassalagem própria, controlava terras, cobrava tributos. Dentre as damas das cortes privadas dessas rainhas formais, recrutavam-se as concubinas do monomotapa, e delas lhe vinha a maioria dos filhos.

A corte do monomotapa era um grande conjunto de casas de barro e sapé, cercado por alto muro. De estacas, como no Dande, ou de pedra, conforme esta fosse, ou não, escassa. Pois a capital mudava de sítio, de vez em quando, o rei acompanhado por sua mãe, suas mulheres, cortesãos, funcionários de estado e grande número de pajens, filhos de chefes tributários e que eram a um só tempo aprendizes, serviçais e reféns.

Os membros da corte e a nobreza ostentavam saias e túnicas de seda e de algodão estrangeiros, muitas vezes bordadas a ouro, e abundantes braceletes e colares. Alguns punham sobre as roupas peles de leopardo e de gato selvagem, que se arrastavam pelo chão como grandes caudas. Os homens usavam o cabelo o mais longo possível, de modo a poder arranjá-lo em forma de chifres. A plebe cobria a nudez com tangas de pele de animais ou de entrecascas de árvores. Quanto ao monomotapa, vestia-se com simplicidade: usava uma bata de algodão comum, tecido localmente, por se temer — diz-nos João de Barros<sup>56</sup> — que a fazenda vinda de mão de forasteiros pudesse “ser inficionada dalguma má cousa que lha faça dano”.

O estado não era unitário, mas um sistema de senhorio e obediências, a envolver numerosos régulos e chefes. O mando direto do monomotapa talvez se circunscrevesse à área limitada aproximadamente pelos rios Zambeze, Luenha, Mazoé, Huambe e Dande e pela cordilheira de Unvucué.<sup>57</sup> Dois terços desse espaço corresponderiam a terras baixas do vale do Zambeze. Do que ficava no planalto, de clima fresco, e até mesmo frio, e de bons solos sobre os quais não rareava a chuva, vinha também a maior parte

do ouro. Era ali o coração do reino: Mocaranga.

Fora dessa região formada por vale e platô, e possivelmente até mesmo nas suas bordas, os povos e territórios tributários variavam conforme a riqueza, o prestígio e a capacidade de ação militar de cada monomotapa. As fronteiras do que se poderia chamar um pequeno império, mas era sobretudo uma zona de influência, moviam-se constantemente.

Os régulos submetidos ao monomotapa reuniam-se na capital, uma vez por ano, em maio, para a cerimônia da Lua Nova. Durante sete dias, o rei se encerrava com os umondoros, enquanto os tambores ressoavam sem parar. No oitavo dia, o monomotapa abandonava sua reclusão e um dos chefes era ritualmente sacrificado.<sup>58</sup> Em seguida, do fogo real, permanentemente a arder, eram retirados tições, que mensageiros levavam pela terra afora. Duarte Barbosa,<sup>59</sup> cujo depoimento data do início do século XVI, conta-nos que cada aldeia, à aproximação do emissário do monomotapa, devia apagar os seus fogos, para os reacender com o lume real. Se a isto se recusasse, era considerada insubmissa e contra ela se fazia a guerra.

Outra cerimônia da maior importância verificava-se em setembro: a visita do monomotapa aos túmulos reais. Na ocasião, um médium era possuído pelo pai do rei, de quem imitava a voz e os gestos, e com ele o soberano se aconselhava.

O monomotapa tinha acesso aos ancestrais, senhoreava sobre os exércitos e chamava às suas mãos as riquezas da terra e do comércio, que redistribuía como munificente provedor. De cada par de presas de elefante, uma era, por direito, sua. E todo o ouro que se encontrasse em seus domínios lhe pertencia. Ninguém podia extrair o metal amarelo sem consentimento do rei — escreveu, em 1506, Diogo de Alcáçova.<sup>60</sup> E, um século mais tarde, frei João dos Santos<sup>61</sup> afirmaria que, se um súdito do monomotapa descobria um veio aurífero, imediatamente convocava testemunhas para provar que não o tinha tocado. Marcava o local da descoberta com um galho de árvore e abandonava a área. Se dela retirasse ouro, era condenado à morte.

Quem quer que fosse ver o rei, para fazer-lhe um pedido ou submeter-lhe uma pendência, devia levar-lhe um presente. Dos régulos a ele submetidos, o monomotapa recebia ouro, marfim, gado, cobre, tecidos, alimentos. Frei João dos Santos<sup>62</sup> assevera que a produção de um dos campos em cada aldeia era devida ao rei, enquanto que João de Barros<sup>63</sup> escreve que sete dias de trabalho, em cada trinta, a ele pertenciam. Enormes deviam ser as lavouras do monomotapa, e com os cereais delas colhidos não só retribuiria os serviços de seus súditos como acudiria aos necessitados e aos aflitos.<sup>64</sup>



As terras que cultivava e os grandes rebanhos de que era senhor somavam-se à corveia, ao tributo e ao comércio para permitir ao monomotapa, com sua generosidade — ao presentear sobas, funcionários e cortesãos com bois e carne, grãos, panos, colares, porcelana, vidro e outros bens de luxo provenientes das cidades do Índico —, consolidar obediências, assegurar alianças e demonstrar força e riqueza.

Seu mando devia ser muitas vezes contestado. Na última década do século XV, por exemplo, um grande entre os grandes, Changa — que, segundo uma versão,<sup>65</sup> era um favorito do rei e, como se fosse ele, governava e administrava a justiça; segundo outra, era seu genro ou parente de sangue; e, segundo uma terceira,<sup>66</sup> lhe guardava os rebanhos nas terras imediatamente ao sul do núcleo do reino — rebelou-se contra o poder central. Após eliminar o monomotapa e 22 de seus filhos, assumiu o poder e nele permaneceu por quatro anos, até que um sobrevivente da prole real, Quesaringo<sup>c</sup> (ou Cacuio Comunhaca ou Chisamarengu), de tudo tirou desforra: combateu Changa ou Changamira, matou-o e reconquistou as terras que tinham sido dos seus. Não destruiu, porém, a linhagem Changamira. Esta continuou senhora de alguma porção do planalto — talvez no próprio nordeste<sup>67</sup> — e iria reaparecer na história, na segunda metade do século XVII, a chefiar o império Rózui.<sup>d</sup>

Antes do eclipse de mais de cem anos, os descendentes do Changamira continuaram a guerra contra o novo monomotapa. Até por volta de 1547. E nela foram assistidos por um reino que se localizava no sudoeste do planalto, Guruusua. Os portugueses deram-lhe o nome de Butua (ou Abutua), mas também lhe chamaram Tórua, Tóroa, Tóloa ou Tógua, por ser assim conhecida a dinastia que ali reinava.

Tórua, mais do que o estado do monomotapa, sucedeu ao Grande Zimbabué, se é que dele não foi a natural continuação. A cultura dos amuralhados de pedra estendera-se, nos séculos XIV e XV, para oeste, como provam os zimbabués ali existentes, e ali começara a desenvolver formas novas. Com o declínio do Grande Zimbabué, o eixo do poder talvez se tenha deslocado para essa região, habitada por gente que falava o dialeto calanga<sup>e</sup> da língua xona. Pode-se<sup>68</sup> conjecturar que os próprios senhores de Zimbabué se tenham mudado para Butua — não quer Tórua dizer “estrangeiros”? e não há tradições que vinculam a dinastia à fase áurea da ocupação da Acrópole e da Construção Elíptica?<sup>69</sup> —; ou imaginar que uma facção dissidente lá se foi recolher e fundar um novo reino; ou supor que um governante local se aproveitou do enfraquecimento e da decadência do antigo centro do poder, para fazer-se independente.



Como quer que tenha sido, na passagem do século XV para o XVI, Butua era um estado cheio de força. Seu soberano era tão poderoso — afirma Antônio Fernandes, o degredado português que primeiro entrou em contato com o monomotapa<sup>70</sup> — quanto este, com quem estava sempre em guerra. Era abundante o ouro que se tirava de suas terras, “ao longo dos rios de água doce”, e numerosíssimos os seus rebanhos. A acreditar-se em João de Barros,<sup>71</sup> ficavam dentro de seus territórios os amuralhados do Grande Zimbabué. As esposas do rei que ali moravam, sob o cuidado de um funcionário da corte, o simbacaio, não seriam, no entanto, mulheres do monomotapa, como escreveu o cronista, mas, sim, do mambo ou rei tórua, e não há sinal de que este tenha sido, como afirma Barros, tributário daquele.

Em Butua, as construções de pedra características da cultura do Grande Zimbabué tomam nova direção. Os grandes muros de granito, erguidos à maneira zimbabueana, passam a sustentar, nas encostas dos montes, plataformas e terraços cobertos de daga, sobre os quais se levantam cabanas ligadas umas às outras por paredes de estaca e barro. Esses muros são bem construídos, embora sem atingir a monumentalidade dos altos paredões do Grande Zimbabué, e apresentam vistosa decoração de blocos de dolerita azul arrumados em xadrez, zigue-zague ou espinha de peixe. De todos os sítios onde foram localizadas suas ruínas, o mais imponente e, até agora, mais antigo é Cami (ou Khami), que teria sido a capital do reino. Suas primeiras construções talvez datem do fim do século XIV.<sup>72</sup>

Por essa época, a cultura de Zimbabué também se difundira para o nordeste, o leste e o sudeste. As construções em pedra em Manica, em Barué, em Teve, em toda a orla do planalto e até mesmo mais ao sul, nas terras baixas, já próximo à baía de Inhambane, disto dão prova. Onde não havia granito, os zimbabués eram feitos de xisto ou de calcário. Algumas tradições vinculam esses amuralhados a um rei mítico, que se impôs sobre as áreas ao derredor e nelas introduziu novos costumes.

No fim do século XV e início do XVI, outras estruturas políticas ter-se-iam superposto às que existiam na região, muitas delas em torno dos zimbabués. A história oral dos xonas reclama, para as dinastias que então ali passaram a prevalecer — e algumas persistem até hoje — uma origem monomotapa. Assim no Barué, que tinha por herói fundador Macombe,<sup>f</sup> o neto de um monomotapa. Assim em Teve, cuja estirpe real entroncaria num filho do monomotapa. Assim, em última análise, em Manica, pois sua linhagem dirigente, a Chicanga, derivaria dos Macombes de Barué.

Manica tinha por centro uma passagem natural entre as montanhas, a unir Sofala ao interior. Ali havia importante campo aurífero, fazendo do

reino não apenas um intermediário do comércio a distância, mas também um fornecedor do metal amarelo. Semelhante era a função de Teve, que abastecia Sofala de ouro, marfim e produtos agrícolas. E a de outros reinos, fossem xonas ou não. Como os vários pequenos estados tongas — palavra que parece referir-se a diferentes povos de línguas bantas<sup>73</sup> — ao sul do baixo Zambeze. Como o reino Rundo, de origem maláui, na margem esquerda do rio, defronte a Tete, famoso pela qualidade de suas armas e utensílios de ferro, pelos seus algodoads e pelos seus tecelões. Os panos que produzia eram trocados por ouro no planalto, e com o ouro se adquiriam na costa contas de vidro e outros artigos de prestígio.

Cada um desses numerosos centros de poder procurava ampliar a sua fatia de comércio com o litoral e com o sertão, bem como manter o controle das rotas comerciais que os cortavam. Em conjunto, eles impediam o livre acesso aos mercados do Índico, tanto de Butua quanto de Mocaranga. E, se competiam entre si, tinham de enfrentar a pressão expansionista dos grandes reinos do interior. O monomotapa parece, por exemplo, sempre ter aspirado a atingir o litoral. Não se terá estendido o seu domínio até o mar, a não ser esporadicamente, nem do Zambeze ao Limpopo, como asseveraram tantos escritores portugueses do século XVI, os mesmos que relatam incessantes guerras, por eles qualificadas de revoltas, dos xonas orientais, dos tongas e de outros povos contra o monomotapa. O vasto império das crônicas quinhentistas pode ter sido uma criação da propaganda do próprio monomotapa, a procurar convencer os novos senhores do comércio do Índico de que dele era a soberania sobre as terras entre os dois grandes rios, sobre os campos auríferos e as rotas que levavam ao interior.<sup>74</sup> O seu domínio era bem mais restrito. Não deixava, porém, de ser um grande e poderoso rei.



## Os hauçás

O território compreendido por uma linha traçada desde o Air até a orla norte-oriental do planalto de Jos, e dali, para o poente, até a grande curva do rio Kaduna, e depois, na direção noroeste, até o vale do Gulkin-Kebbi, de onde de novo se ligaria ao ponto de partida, já continha, por volta do século XI, numerosas comunidades de língua hauçá.

Talvez o idioma ali se tenha formado, bem como o povo que dele tomou o nome — quer “hauçá” signifique “língua”,<sup>1</sup> “leste”, como em songai, ou “banco esquerdo do Níger”.<sup>2</sup> A tradição local abonaria essa tese,<sup>3</sup> ao fazer os primeiros hauçás surgirem de um buraco no chão.

Dela não discordaria fundamentalmente quem supõe<sup>4</sup> fosse a região habitada, desde tempos imemoriais, por grupos de língua chádica, entre os quais os hauçás, embora julgue que o centro de ocupação destes últimos se deslocou continuamente do norte para o sul, do Air (Abzin ou Asbin, que é como lhe chamam) para as savanas, sob pressão dos nômades saarianos, constrangidos pelo ressecamento do clima a buscar as margens do deserto e as terras altas de boas pastagens. Ao se moverem para o sul, os hauçás teriam expulsado os povos do ramo benué-congo do que hoje é a Hauçalândia para os planaltos centrais da Nigéria, transformados em lugar de refúgio, o que explicaria o abrigarem presentemente um verdadeiro mosaico de línguas. É também possível que a atual Hauçalândia fosse anteriormente crivada de pântanos, alagados e rios, e, portanto, pouco propícia à ocupação humana. Os hauçás só se teriam ali instalado depois de enxuto o terreno. Escassa era a gente que encontraram e esta facilmente absorveram.

Outra teoria<sup>5</sup> diz que os hauçás se formaram, no início do segundo milênio de nossa era, pela mistura de tuaregues do Saara com agricultores negros da savana, ou destes, que pertenceriam à cultura saô, com aqueles e com elementos nilóticos.<sup>6</sup> Não parece, contudo, que os nômades embuçados tenham afluído para a região antes do século XV, nem há evidências de que o idioma hauçá possua forte componente de origem tuaregue.<sup>7</sup>

Uma terceira conjectura também nega a antiguidade dos hauçás na maior parte dos territórios por eles atualmente ocupados. Segundo ela, se essa presença se traduzisse em mais de um milênio, a língua hauçá apresentaria, na vasta área em que é falada, grande número de dialetos e de variações regionais. Como ocorre com o iorubano. E com o acã. No entanto, apesar de algumas peculiaridades que distinguem o hauçá de Socotô do de Kano, o idioma é por toda parte o mesmo.<sup>8</sup>

A homogeneidade da língua e da cultura hauçás sugeriria, segundo essa tese, que sua expansão se tenha dado dentro do segundo milênio d.C. A partir de um ponto que se situaria na parte oriental da própria Hauçalândia. Dali, pequenas comunidades de agricultores teriam começado a se derramar para oeste, domesticando a mata e o cerrado e os transformando em savanas e campinas. O cultivo de grãos, a criação de gado e o uso do ferro teriam estabelecido as condições de um rápido aumento demográfico, para o qual contribuiu a assimilação das populações benué-congas encontradas no caminho.<sup>9</sup>

Há quem concorde em situar a origem dos hauçás a oeste do lago Chade, como quer essa teoria, mas dela discrepe quanto ao comprimento máximo de um milênio desde o início de sua difusão. O período é tido por muito curto, quando confrontado com a grande expansão lograda pelo hauçá, em detrimento dos idiomas benué-congos, e com a amplitude da diferença, sobretudo no plano gramatical, entre aquela e as outras línguas chádicas.<sup>10</sup>

Uma hipótese mais recente<sup>11</sup> faz os antepassados dos hauçás retornarem ao Air. Eles seriam os vizinhos, a norte e a oeste, dos zagauas, mas, com o alastramento destes, viram a área sob seu controle contrair-se para o que é hoje o norte de Daura, Katsina e Gobir. De lá, eles se teriam espalhado para sudoeste, pelas terras ocupadas pelos ambus,<sup>a</sup> nome genérico para uma gente de idioma níger-congo, conhecedora do ferro (talvez recebido de Nok) e que continuava a mover-se, com suas cabras e carneiros, do sul para o norte. Enquanto os ambus procuravam as colinas e os montes, os hauçás preferiam instalar-se nos vales dos rios. Com o tempo, os dois grupos iriam disputar o domínio das vilas e cidades.

Abdullahi Smith<sup>12</sup> via os primitivos hauçás a viverem em pequeninas comunidades agrícolas, aldeolas formadas por grupos de famílias cujas roças eram contíguas. Cada linhagem tinha seu chefe, que sacrificava aos antepassados comuns. E é possível que os caçadores, os pescadores, os ferreiros, os tecelões — ofícios que se transmitiam nas mesmas famílias — tivessem também os seus líderes, que cumpriam as obrigações religiosas para com os numes das matas, das águas e do ferro. Dentre os cabeças de

linhagem talvez um gozasse de certa superioridade sobre os demais, por se considerar descendente do fundador do povoado ou de quem primeiro estabeleceu a aliança com o espírito que era dono ou senhor da terra. E talvez fosse ele especialmente ouvido nos conselhos em que se tomavam as grandes decisões da grei.

A autoridade, o prestígio e a riqueza foram, assim, concentrando-se nas mãos de alguns poucos. Isto acentuou-se com o crescimento dos vilarejos e de seus mercados e com a fixação neles de nova gente — artesãos, músicos, comerciantes — sem laço de parentesco com os que dantes ali moravam. À medida que a aldeia (ou gari, em hauçá) se expandia, aumentava provavelmente a concentração do poder: um chefe-sacerdote ia ampliando pouco a pouco o comando político e assumindo o caráter de príncipe, enquanto os demais cabeças de linhagens e líderes de ofícios compunham uma espécie de nobreza.

Um ou outro gari crescia mais depressa que os demais. E, quando seu poder se tornava maior do que o dos vilarejos vizinhos, a estes submetia e colocava-os sob seu senhorio.

A rápida expansão de uma dessas vilas dependia de muitos fatores. Em primeiro lugar, da qualidade do solo que a cercava, pois, muito embora se salientem os aspectos urbanos da cultura hauçá, a lavoura era a sua base. Os hauçás, antes de mais nada, tinham-se por agricultores. Normal, portanto, que o segundo fator de relevo fosse a abundância de água, em rios, regatos, fontes ou lençóis subterrâneos, numa região de poucas chuvas.

As terras deviam geralmente ser boas para o algodão, pois desde cedo as vilas hauçás se notabilizaram pelos seus tecelões. E também pelos seus curtidores e artesãos do couro. E por sua indústria do ferro. A existência próxima de certas matérias-primas — depósitos ferríferos, por exemplo — criava especiais condições para o desenvolvimento de uma aldeia, o que também era favorecido pela facilidade de acesso ao burgo e pela sua posição nos caminhos caravaneiros ou em encruzilhada de rotas comerciais.

Todas essas circunstâncias estimulavam o afluxo de novos imigrantes, e mais uma: a capacidade de proporcionar refúgio seguro contra os ataques de inimigos. Por isso, frequentemente a ascensão de uma aldeia a centro de estado liga-se à construção de muros dentro dos quais se acolhiam, em caso de perigo, as populações dos campos vizinhos. O gari transformava-se então em birni: assumia um significado militar.<sup>13</sup> Passava a abrigar não apenas casas, mas também poços d'água e campos de cultivo, de modo a

poder resistir a cercos demorados. Ali se depositava a riqueza e dali se controlava uma ampla região.

O povoado que se expandia tinha de ser capaz de oferecer um outro tipo de proteção aos seus habitantes: tinha de contar com o amparo e o favorecimento dos poderes espirituais. Se nele ficava um santuário de prestígio, para lá convergia numerosa gente, a acrescentar-lhe força de trabalho e poder.

As crenças religiosas dos hauçás de então não deviam ser, em suas grandes linhas, distintas das que hoje professam aquelas minorias que dentre eles não se renderam ao islamismo. Como outros povos africanos, acreditavam num deus supremo, distante do mundo e dos homens, Ubanjiji, e num grande número de espíritos ou forças tutelares, os iscóquis, que determinavam cada aspecto da vida e conduziam o destino dos seres. Rigoroso ritual regia a relação entre os crentes e os iscóquis, os quais eram recebidos misticamente pelos seus eleitos. É possível, como querem alguns,<sup>14</sup> que a possessão do fiel pelo bori (ou iscóqui que desce sobre o seu “cavalo”) só se tenha transformado no elemento central dessa religião com o advento do islamismo, como se as antigas “divindades temessem ser expulsas dos corações e então se manifestassem com uma veemência mais acerba”.<sup>15</sup> O mais provável, porém, é que a possessão mística, a convite da música e da dança, já fosse o eixo dessas crenças, quando elas eram a religião de toda a comunidade e não apenas das mulheres — por excluídas da participação completa nos rituais muçulmanos<sup>16</sup> —, dos estratos sociais menos favorecidos, dos camponeses e das minorias marginalizadas. Diferente seria o panteão dos boris, pois o de agora<sup>17</sup> mostra ter acolhido novas personagens da vida hauçá — como o Malam Aláji, vestido de branco e a ler o seu Alcorão. E não se sabem que modificações terão sofrido as cerimônias e os ritos da fé, atualmente semelhantes, na aparência, aos dos candomblés da Bahia.

Alguns desses iscóquis estavam ligados a bosques, colinas, grandes aflorações de pedra nua, regatos, fontes, árvores. E, se se revelavam poderosos, traziam enorme prestígio aos sítios onde eram venerados. Dutsen-Dala, em Kano, foi um desses lugares. Ali, numa árvore cercada por um muro, parava Chumburburai, o espírito da montanha negra de Dala — negra porque rica em ferro — e dos bosques de Jakara.

Com a força de Chumburburai, com um dos solos mais férteis do norte da Nigéria — bom para os cereais, ótimo para o algodão — e abundância de minério ferífero, Kano tinha todas as condições para transformar-se de gari numa cidade amuralhada, num birni, num importante centro de poder.



Segundo Abdullahi Smith,<sup>18</sup> o processo foi lento e cheio de conflitos, as instituições existentes transformando-se pouco a pouco, ao se adaptarem ao crescimento da comunidade, à ininterrupta chegada de forasteiros, à expansão do mercado e das manufaturas. Não se tratava mais agora de organizar a vida coletiva de alguns grupos de pessoas ligadas pelo parentesco, mas de dar orientação e impor disciplina a um aglomerado cosmopolita, onde as velhas famílias se misturavam às recém-vindas e com elas competiam nos mercados, nos pátios e nas ruas, por onde transitavam, sem parar, tecelões, tintureiros, músicos, comerciantes, mágicos, ferreiros, dançarinos, curandeiros, curtidores, gente de todo tipo, com potes, cestos ou feixes de lenha à cabeça, e a conduzir cabras, burricos e bois.

Os vilarejos vizinhos passaram a fazer parte do birni, a dele depender. E à medida que o tecido social se fazia mais complexo, mais complexa também se tornava a organização política, que deixava de ser baseada em laços de parentesco, para fundar-se no controle de um território.

Do sacerdote-chefe talvez tenha emergido o rei, o sarqui, um ser sagrado. No alto de um sistema de senhorios e obediências. A comandar uma complicada hierarquia de funcionários: o magajin gari, ou “herdeiro da cidade”, possivelmente o chefe da administração; o sarquim casuva, ou “rei do mercado”; o sarquim cofa, ou guardião das portas da cidade; os chefes titulados dos vários grupos de estrangeiros.

O sarqui não era apenas o rei da cidade, nem o birni a ela se restringia. Cada estado hauçá espalhava-se por largo território, a compreender aldeotas, com seus extensos roçados e pastagens, garis e até mesmo outros birnis, que não haviam logrado, sob pressão de vizinho mais forte, conservar a independência.

O sarqui era escolhido, sempre dentro de uma só linhagem, pelo grupo de nobres e sacerdotes que faziam o rei. Embora tivesse todas as características de um monarca sagrado — e, como tal, fosse responsável pela prosperidade do birni, pelas colheitas, pelas chuvas, pela fecundidade dos rebanhos, pela paz e pela guerra —, tinha permanentemente de tomar em consideração, nas suas decisões, os interesses das linhagens mais fortes, dos nobres (ou masu sarauta), que se distinguiram e se apartavam do povo comum. Seu poder dependia do número de cavaleiros armados que pudesse pôr em pé de guerra, e esse número, da fidelidade da nobreza, cujos serviços tinha de retribuir com a doação de terras.

Esse enredo da evolução da pequenina aldeia agrícola para o birni e dos chefes de linhagens para o sarqui não exclui o contágio de ideias, formas políticas e símbolos de fora — do Mali e, sobretudo, de Canem-Bornu, de

onde Kano recebeu até mesmo títulos, como galadima e ciroma, ostentados pelos grandes do poder. O que esse enredo refuga é terem a estrutura e as instituições da cidade-estado hauçá sido impostas por conquistadores estrangeiros. E, por isso, os que o sustentam afirmam ser pura lenda a história de Baiajida.

Esta, numa das suas versões,<sup>19</sup> conta como um certo Abuiazidu ou Baiajida,<sup>b</sup> após brigar com o pai, o rei de Bagdá, chega a Bornu e ali se casa com a filha do maí. Conta como, depois, foge para Daura, na Hauçalândia, deixando a meio caminho, em Gabas, a princesa canúri, com um filho que dele tivera. Ao chegar a Daura, Baiajida pede a uma velha que lhe dê água. A mulher responde-lhe ser isto impossível, porque a grande serpente que vive no poço não deixa que ninguém dele tire água senão às sextas-feiras. Abuiazidu vai ao poço, mata o monstro e, como recompensa, desposa a rainha de Daura. Dela tem um filho, Bauogari ou Bauo,<sup>c</sup> que, após a morte de Abuiazidu reinou sobre o birni. Bauo gerou seis príncipes: Gazaura, que foi rei de Daura; Bagauda, rei de Kano; Gunguma, rei de Zazau (ou Zária); Duma, rei de Gobir; Cumaiau, rei de Katsina; Zama Cogi, rei de Rano. Estes seriam os fundadores das casas reais de seis dos chamados sete estados hauçás legítimos (Hausa Bakwai). O sétimo, Garun Gabas, teria tido por primeiro soberano Biram, nascido de Baiajida com a filha do maí de Bornu.

Nesse relato não se afirma que Abuiazidu fundou Daura, mas que se apossou, pelo casamento, de um estado já existente, dando início a uma estirpe de príncipes que foi criar novos reinos. As tradições locais atribuem a origem de Daura a Abdul Dar, cujo pai, Najibe, se transferira de Canaã para Trípoli. Vendo frustrados os seus esforços para reinar sobre Trípoli, Abdul Dar teria emigrado para a Hauçalândia e se estabelecido como chefe nas cercanias de onde é hoje Daura. Após ele, sucederam-se nove mulheres no poder, a última das quais, Daura, se transferiu para a cidade que tomou seu nome. Teria sido ela quem contracenou com o Baiajida.<sup>20</sup>

Se, para muitos, a história de Baiajida é pura lenda ou construção ideológica tardia (posterior ao século XVI, talvez do século XVIII), destinada a dar substância às pretensões de grandeza de certos birnis e de suas casas reinantes ou a justificar a suserania que Bornu avocava sobre as cidades-estado hauçás e os correspondentes tributos que delas procurava receber — afinal Baiajida fora vassalo e genro do maí —, para outros reflete, simbolicamente, os primeiros passos dos hauçás. Ela corroboraria a tese da expansão a partir do leste, isto é, da atual área de contato entre os hauçás e Bornu. É de Garun Gabas, em plena zona limítrofe, que Baiajida vai ter a Daura, e é de Daura que derivam as outras cidades. Algumas, Garun Gabas,

Daura e Rano, tiveram destino humilde, pois, embora amuralhadas, nunca passaram de aldeias; outras, Kano, Katsina e Zária, conheceram riqueza e poder; mas todas, com exceção de Gobir, ficam na parte oriental da Hauçalândia. Por isso, já se propôs que Gobir não fosse de fato uma das cidades-estado legítimas, mas talvez o resultado de posterior hauçaização.<sup>21</sup> As tradições de Baiajida e das sete cidades legítimas indicariam ainda que as instituições políticas dos hauçás se desenvolveram e consolidaram no processo de conquista do oeste e que pertenceriam, no que tinham de essencial, ao conjunto de sua cultura, desde o início da migração.<sup>22</sup>

A história de Baiajida e de seus filhos tem sido também interpretada como a indicar que o sistema político das cidades hauçás foi imposto de fora, por um grupo de conquistadores a cavalo, segundo o modelo proposto para o Bornu (mas não para a Hauçalândia) por Y. Urvoy<sup>23</sup> e retomado por tantos outros: os nômades, embora em pequeno número, dominavam os agricultores e sobre eles estabeleciam um sistema de mando.

A teoria da origem externa do regime político dos sarquis pode tomar outra roupagem.<sup>24</sup> Em vez de ser indígena e de se ter desenvolvido aos poucos de instituições preexistentes, o regime representaria uma ruptura com o passado. Estrangeiros — uma elite de comerciantes e clérigos muçulmanos, muitos deles uângaras ou diulas mandingas, familiarizados com as estruturas de poder do Mali — tentaram impor a monarquia sobre os hauçás, sendo, diante da resistência dos camponeses, fiéis às suas divindades tradicionais e aos chefes-sacerdotes que as serviam, obrigados a um sistema de compromisso, no qual o novo rei se apoiava não só sobre as forças que o haviam colocado no poder, mas também sobre as estruturas políticas dos antigos senhores da terra. O chefe tradicional, que representava o fundador da aldeia e era penhor da aliança entre os homens e o solo, guardaria assim suas funções religiosas e, conseqüentemente, certas prerrogativas políticas. Por seu lado, o sarqui também oficiava determinados ritos. O novo e o antigo regimes conviveriam, em harmonia ou discórdia, num mesmo território. Haveria um sistema dual, em que o rei tinha de sair de uma única linhagem estrangeira, mas era escolhido, em parte ou totalmente, pelos chefes dos grupos de famílias da terra.

A Crônica de Kano, descoberta por H.R. Palmer<sup>25</sup> entre os ulemás da cidade, relata, em suas primeiras páginas, uma prolongada luta de resistência à mudança, conduzida pelos líderes religiosos contra um novo sistema de poder e uma nova dinastia.

Dutsen-Dala tinha à sua frente, no começo, 11 chefes de clãs, cada qual vinculado a certo ofício: um fundidor, um ferreiro, um curandeiro, um

tecelão. A um dentre eles cabia a direção religiosa e política, embora em concerto com os demais, por ser o descendente do fundador da aldeia e como tal controlar o culto do espírito do monte de Dala, Chumburburai. O quinto, na sequência histórica desses chefes-sacerdotes, chamava-se Barbuxe. Era um grande caçador e um grande mágico.

Quando Barbuxe ainda vivia, ou logo após sua morte, chegou à região, com sua gente, Bagauda ou Bagoda, filho de Bauo e neto de Baiajida, e ali se estabeleceu como sarqui, concedendo terras aos seus seguidores. A população indígena, apesar de submetida militarmente, continuou a resistir-lhe e a hostilizá-lo, permanecendo fiel às suas antigas devoções.

Os forasteiros construíram um muro ao redor da morada de Chumburburai, a fim de impedir que a gente do campo continuasse a visitá-la e assim reduzir a autoridade do sacerdote-chefe, que retirava o seu poder do espírito de Dala. Embalde. O conflito entre os sarquis e as antigas instituições persistiu por muito tempo, até que o nono daqueles, Chamia,<sup>d</sup> destruiu o santuário de Chumburburai. A vitória não foi, porém, completa, pois, talvez para incorporar a autoridade derivada de Chumburburai ao tecido da nova ordem, teve Chamia de elevar a altas posições, com o título de sarquim, dois de seus sacerdotes.

Durante esse período, parece ter havido constante luta pela supremacia entre os vários povoados que formavam o que viria a ser o estado de Kano. O sarqui instalado no sopé de Dala teria, com o tempo, submetido a maior parte das chefias da área. Sua expansão territorial tomou, contudo, maior ímpeto na segunda metade do século XIV, quando do reinado de Iaji dā Chamia.<sup>e</sup> Suas tropas expulsaram o sarqui de Rano e conquistaram Santolo.

As narrativas que vão desde a chegada de Baiajida até a conquista de Santolo servem de base a outras hipóteses. Assim, Baiajida pode ser visto como um príncipe bornu ou saô que desposa uma rainha hauçá, quando os hauçás ainda viviam ao sul do Air e no norte de Daura, Katsina e Gobir, e dela tem um filho, Bauo, que, por sua vez, se liga em matrimônio a três mulheres ambus, gente da terra, que falavam possivelmente um idioma benué-congo. Lida deste modo, a lenda fundaria os sete estados hauçás legítimos — ou os reinos ambus das savanas do norte<sup>26</sup> — na aliança entre grupos de língua chádica e os de idioma benué-congo que os precederam na área. Os forasteiros e seus descendentes tenderiam a fixar-se em povoados onde predominavam cultos de audiência mais larga do que a dos santuários locais. Aquelas aldeias que adoravam deuses cujos lugares santos se espalhavam por uma ampla área podiam melhor conciliar dentro delas dois ou mais cultos localistas, servir de sítio neutro, de ponto de

convívio, de mercado. E pronto iriam disputar, com cada vilarejo que sediava uma divindade local e o poder dela derivado, o predomínio na crença e no mando.

Dala, após a neutralização de Chumburburai, ter-se-ia transformado num desses lugares onde se estabeleciam os estrangeiros. Mas o principal centro de poder da área era Santolo, um pouco mais para sudeste, a abrigar famoso santuário no alto de um grande monte de pedra nua. Com sua conquista, Iaji, ajudado — assim o afirma a Crônica de Kano — por um grande número de uângaras islamitas, concluiu o risco dos limites de um reino onde seu mando era incontrastado. E tão forte se sentiu, que continuou para o sul, indo provocar os cuararafas,<sup>f</sup> na outra margem do rio Gongola.

Sobre os cuararafas muito se discute e pouco se sabe. Alguns<sup>27</sup> julgam haver suficiente evidência para identificá-los com os jucuns, nome que aparece no século XVIII, a ocupar o vale do Gongola e o médio Benué. Para outros,<sup>28</sup> seriam uma confederação de diferentes grupos étnicos, a que os jucuns, uma casta sacerdotal, daria unidade. Certo autor<sup>29</sup> propõe que formassem um reino, lam, ou um conjunto de santuários e chefias, que depois os jucuns absorveram. E não falta quem considere que a palavra “cuararafa” se aplicava “de modo geral a povos do vale do Benué (não necessariamente o mesmo em cada ocasião)”.<sup>30</sup>

O que se sabe é que os cuararafas, já na metade do século XIII, dominavam a região entre o Gongola e o Benué. E que — parece — controlavam o comércio do sal, extraído de fontes, alagadiços e lagunas ali existentes. “Kororo” significaria “sal”, ou a medida usada para o sal,<sup>31</sup> ou o saco em que o produto é transportado;<sup>32</sup> daí “kororo-afa”, os “vendedores de sal”, o “povo do sal”. O desejo de substituí-los no senhorio dessa matéria-prima explicaria os ataques que sofreram de Bornu, de Zária e de Kano.

Fustigados pelas armas de Iaji, os cuararafas teriam comprado a paz com escravos. E escravos seriam a moeda com que adquiririam em Kano os cavalos de que necessitavam.

É possível que alguns dos animais já fossem de grande porte e criados na Hauçalândia, enquanto que outros seriam provenientes do Magrebe, da Líbia ou do Egito. Com o norte e com o sul, portanto, Kano trocava escravos por cavalos — e a íntima aliança entre as duas mercadorias caracterizará por muito tempo as transações entre as áreas produtoras de equinos e aquelas em que os animais dificilmente procriavam e só sobreviviam com grandes cuidados. Cavalos e escravos estavam vinculados à guerra: os



animais serviam para derrotar e capturar inimigos, que eram vendidos para comprar mais cavalos, usados para produzir mais escravos.<sup>33</sup>

Diz a Crônica de Kano ter sido durante o reinado de Iaji que chegaram àquela cidade-estado os primeiros islamitas, uângaras do Mali. Os catequistas eram clérigos que acompanhavam os mercadores — e talvez fossem eles próprios comerciantes — ao longo da rota de Gao ao Air e do Air a Gobir e Katsina,<sup>34</sup> ou de Jenné, atravessando o Volta, até a Hauçalândia.<sup>35</sup> Esses uângaras trouxeram com eles não apenas o islão, mas também novos modos de comerciar e novas ideias políticas. E, se são recordados pela Crônica como os introdutores do maometanismo em Kano, é porque converteram o sarqui, ficando na sombra os que, antes deles, vindos de Canem ou mesmo do oeste, pregaram aos fornecedores, fregueses e hospedeiros, ao homem comum dos mercados e das ruas. Custa a acreditar que o islão, ativo em Canem a partir pelo menos do fim do século XI, não se tenha mais cedo propagado entre os hauçás. O mais provável é que sim. Tanto que as palavras árabes ligadas à religião chegaram ao idioma hauçá através do canúri,<sup>36</sup> só mais tarde sendo acrescentadas por outras trazidas pelos mandês.<sup>37</sup>

A conversão de Iaji e a construção de uma mesquita (sob a árvore sagrada do culto tradicional) não foram, ao que parece, bem recebidas por grande parte da gente de Kano. A Crônica chega a mostrar-nos elite e populacho a hostilizar o novo templo, a jogar contra ele todo tipo de detritos, até que lhes advém o castigo: cega o líder da resistência, e cegos ficam depois dele os demais pagãos. Não todos, porém, ou a antiga fé renascia facilmente, pois o sucessor de Iaji, Canajeji,<sup>g</sup> reviveu o culto de Chumburburai e o sarqui seguinte, Umaru, para continuar muçulmano, teve de retirar-se à vida privada.

A Canajeji atribui-se o ter introduzido em Kano, talvez sob influxo de Bornu,<sup>38</sup> novos equipamentos militares: o lifidi, ou proteção acolchoada dos cavalos, o capacete de ferro e a cota de malha. E diz-se que passou a maior parte de seu reinado em cima de uma sela, no campo de batalha.

Sendo um guerreiro, o poder dos chefes militares aumentou em seu governo. Já então crescera a ascendência da nobreza, da classe masu sarauta, que passara a compreender, além dos descendentes dos principais companheiros de Bagauda, dos líderes de algumas vilas e dos sacerdotes de Chumburburai, os grandes generais — o barde, o madauaqui, o galadima, senhores do butim e da preia de escravos. O galadima pronto se transformaria num rival do próprio sarqui.

Essa política de conquista espelhava um birni em expansão e lhe



favorecia o desenvolvimento, pois punha sob seu domínio mais terras para lavouras e mais gente para trabalhá-las, vassala ou escrava. Grande parte dessa terra nova caía nas mãos do rei e dos nobres, e nela se assentava numerosa escravaria.

Os solos férteis de Kano — estamos no início do século XV — cobriam-se de milhete, arroz, sorgo, fônio, citrinos, algodão, pimentas, índigo. A maior parte destes produtos afluía para a capital e para os vilarejos satélites, onde se marroquinava o couro, e com ele se faziam sandálias, chinelos, sacolas, selas, rédeas, almofadas e pufes, se tecia e tingia o algodão, se trabalhavam o cobre e o ferro. Talvez os uângaras tenham contribuído para o fomento das manufaturas na Hauçalândia e para a difusão de novas técnicas comerciais, que seriam rapidamente adotadas como suas pelos hábeis mercadores hauçás.<sup>39</sup>

Kano tornara-se um grande empório. Comerciava com o sal de Bilma e o natrão do Chade, com o milhete, a lã, o couro, as gomas e o algodão, com o ouro, o marfim, o cobre, o estanho e a noz-de-cola, com cavalos, miçangas e escravos. Intercambiava bens com o Air e Songai, com Bornu, Nupe e os cuararafas, com as outras cidades-estado hauçás, com o deserto, o Sael, a savana e a floresta.

O comércio com o norte e o estabelecimento de vínculos com a praia setentrional do deserto tornaram-se mais fáceis com a abertura da rota do Air, graças ao progresso dos tuaregues no sentido da pacificação e da organização política de suas tribos.

Os berberes embuçados talvez tenham começado a percorrer com seus rebanhos os pastos bons das montanhas do Air antes do início do segundo milênio de nossa era. No fim do século XI, um grupo de sete tribos formou uma frouxa confederação, que tomou o nome de Itesã. Essa gente nômade foi lentamente deslocando para o sul os antigos habitantes das montanhas, os gobirauas, um povo da língua hauçá (ou hauçaizado mais tarde),<sup>40</sup> que viria a formar o reino de Gobir.

Os tuaregues criavam camelos e os vendiam como animais de carga a caravanas que, com o florescimento do império do Mali, faziam a rota entre a curva do Níger e o Egito. Beneficiavam-se talvez do comércio de cobre de Takedda e provavelmente do sal de Bilma, de que depois teriam o monopólio.

Cada uma das tribos procurava controlar a passagem das cáfilas, para lhes cobrar proteção e direitos sobre as mercadorias que conduziam. Eram frequentes, por causa disso, os conflitos armados, que se adicionavam aos surgidos de controvérsias sobre o uso de pastagens e de pontos d'água.

Para evitar a continuação da guerra de todos contra todos, o arumbulu, ou líder da confederação de Itesã, resolveu instalar como chefe de todos os tuaregues do Air alguém que, a eles sendo estranho, lhes pudesse servir de árbitro. Buscaram o primeiro sultão numa cidade de negros. Talvez no Fezzan. Talvez no sul do Air e em Asode, o principal centro urbano dos gobirauas. O que importa é que Iunus,<sup>41</sup> o escolhido, não era tuaregue e tinha origem servil, podendo por isto atuar como mediador e juiz nas disputas entre as tribos.<sup>41</sup>

O sultanato instalou-se, no início do século XV, em Tadeliza, mas mudou-se logo depois para Tin-Shaman e posteriormente para Agadés.<sup>42</sup> Com este passo, acentuou-se a migração dos gobirauas, que desceram no rumo das fronteiras de Katsina e foram estabelecer sua capital em Birni Lalle. A menos que o deslocamento tenha sido de uma só família, que veio a formar a dinastia reinante em Gobir,<sup>43</sup> ou de um grupo, que se consolidou nas novas terras como classe dominante.

Qualquer que seja a verdade, Gobir se transformaria num bastião hauçá contra o expansionismo tuaregue. Mas não teria apenas essa função negativa. Seria igualmente importante intermediário comercial: pela cidade passava o cobre de Takedda e dela saía o ouro de Zamfara.

O papel que Gobir exerceria ao norte coube a Zazau, no sul. Foi este estado hauçá não apenas um baluarte militar contra os cuararafas e o reino de Nupe — que se desenvolvia sobre o rio Níger —, mas também um grande empório do ouro, da cola, do marfim e dos escravos.

As genealogias de Zazau anotam 17 soberanos antes da metade do século XV. A sua capital firmou-se em Dutsen-Kufena, onde hoje é a cidade de Zária, mas se ignora se antes esteve em outros birnis e qual a antiga extensão de seus territórios, uma vez que próximos a Dutsen-Kufena se desenvolveram vários outros centros de poder, que depois decaíram. É possível que tenham sido absorvidos por Zazau, no fim do século XIV ou início do XV. O mais importante desses birnis talvez tenha sido Turuncu, a 32km ao norte de Kaduna, desde há muito abandonado e de história desconhecida.<sup>44</sup>

Afirma-se que o primeiro sarqui muçulmano de Zária teria sido Muhamad Rabo,<sup>i</sup> reinante na metade do século XV. Após sua morte, houve troca de dinastia, ascendendo ao poder Bacuan Turuncu<sup>i</sup> — “o estrangeiro de Turuncu”. Vindo daquela cidade, ele se sobrepôs à linhagem que reinava em Dutsen-Kufena, cujo nome mudou para Zária, em homenagem a uma filha assim chamada.

À irmã de Zária, Amina, atribui-se a posição preponderante que Zazau

teria tido, no século XV, na Hauçalândia. Segundo a história tradicional, a princesa estendeu consideravelmente os domínios zazaus e tornou tributários vários estados, entre os quais os dos cuararafas e nupes. Ela teria sido a primeira pessoa na Hauçalândia a possuir eunucos e noz-de-cola, recebidos ambos do rei de Nupe.<sup>45</sup>

Murray Last<sup>46</sup> reconstrói de modo diferente os primeiros tempos de Zária. Nos vales do rio Kaduna e de seus afluentes, numa região rica em ouro, conhecida como Kangoma, desenvolveram-se, ainda no século XIII, confederações de aldeias, das quais emergiu um reino tendo por centro Turuncu. Essas aldeias, herdeiras de Nok, dedicar-se-iam ao trabalho e ao comércio dos metais, sobretudo do ferro e do ouro. Atraíram, conseqüentemente, mercadores e artesãos estrangeiros, muitos dos quais hauçás, que se instalaram mais ao norte, num vilarejo próprio, junto a Dutsen-Kufena. Isto no século XVI, quando o reino de Kangoma se tornara conhecido como Zegzeg ou Zazau. No início da centúria seguinte, a cidade dos forasteiros fizera-se no maior poder da área e acabaria por dominar, absorver e hauçaizar o que fora Zazau. Só então Mohamad Rabo se converteria ao islame e dele faria o credo do estado, o que não significa que o maometanismo não fosse desde muito praticado em Kangoma, especialmente entre as comunidades hauçás e mandingas.<sup>47</sup>

Os fatos atribuídos ao reinado da suposta filha de Mohamad Rabo, ainda que Amina seja apenas uma figura lendária, fazem mais sentido duzentos anos antes. No século XV, Zazau já devia ter-se tornado um centro de comércio com o ocidente, com o sul e com o nordeste, a fornecer a Bornu e aos portos caravaneiros do Sael o marfim do vale do Benué, o ouro de Kangoma, de Zamfara e do longínquo vale do Volta, os escravos que ia prear nas terras do sul ou que trocava por cavalos e outros produtos com os nupes e os cuararafas.

Crê-se que foi então que se abriu um novo roteiro, mais direto, entre o rio Volta e a Hauçalândia. Em vez de fazer-se uma grande curva, passando por Jenné e pelo cotovelo do Níger, cortava-se Borgu e Bussa para desembocar em Zária e seguir para Bornu ou para as cidades hauçás mais ao norte. Por ali vinha o ouro, de Buré, Lobi e das florestas acãs, e voltavam o natrão de Bornu (usado como substituto do sal, como amaciador da carne, como medicamento e como ingrediente para fazer sabão, para curtir o couro, para tingir tecidos e, bem mais tarde, para dar ao fumo de mascar um sabor picante)<sup>48</sup> e panos, artigos de couro, cobre, ferro, sal. Pelo mesmo caminho, que principiava abaixo de Gonja, no atual Gana, chegava à Hauçalândia, em quantidades que foram crescendo com o tempo, a noz-de-

cola, introduzida possivelmente na região pelos mercadores uângaras.

Mal se fez conhecida, essa noz de gosto amargo difundiu-se rapidamente savana afora, beneficiada pelo fato de ser um estimulante não condenado no Islão. Dela, rica em cafeína e teobromina, diz-se que reduz a fadiga, a fome e a sede, que excita e desperta. Ao seu redor desenvolveram-se ritos sociais: assim como, no Brasil, ao visitante se faz beber, logo à chegada, um cafezinho, na Hauçalândia se oferece a noz-de-cola. Ela é distribuída nos casamentos, nas grandes festas, antes das reuniões dos conselhos de estado, no final dos jantares. E, quando se quer selar um acordo ou fazer prova de amizade, parte-se uma noz para que dela cada um coma um pedaço. Em Daura, e em outros reinos hauçás, havia mesmo, ainda no século XIX, um funcionário, o dā barau, encarregado de distribuir a cola, nas solenidades e nos momentos de júbilo, como quando um sarqui era instalado no poder. O novo rei enviava, na ocasião, uma carta, acompanhada de noz-de-cola, ao soberano de Bornu e aos seus iguais dos outros estados hauçás, como gesto de estima ou irmandade<sup>49</sup> — e nisto e na presença da cola nas cerimônias de natureza política podem-se ver ressonâncias de quando a noz era um bem raro, um luxo dos grandes da terra.

Embora provavelmente já se consumisse na Hauçalândia do século XV a Cola acuminata, existente nas matas de Nupe e do Iorubo, desde cedo a espécie mais apreciada nas savanas do norte foi a Cola nitida, que cresce naturalmente nas florestas a sudoeste do rio Volta e também no interior da Serra Leoa e da Guiné. Levá-la dali, através da floresta, de carrascais, de cerrados e de savanas, até o norte custava enormes trabalhos. A cola, na mata cerrada, tinha de ser carregada aos ombros ou à cabeça. Quando a vegetação se abria, passava para o lombo dos bois, dos burros, dos jumentos, ou continuava a pesar sobre o pescoço dos escravos e dos mercadores mais pobres. Foi este o breve retrato que nos deixou Hugh Clapperton<sup>50</sup> de uma dessas caravanas, de mais de mil homens e mulheres, com que topou, em 15 de março de 1826, a caminho de Bussa. Não seriam, talvez, tão grandes as do século XV, mas é possível que já prenunciassem a engenhosa organização mercantil e paramilitar que nelas reconhecemos no Oitocentos.<sup>51</sup>

Os mercadores reuniam-se em caravanas para se proteger dos azares da longa viagem — demorava de seis meses a um ano o ir e voltar entre a Hauçalândia e Gonja —, dos salteadores, dos grupos inimigos e dos povos em guerra que podiam encontrar no caminho. Pagavam em comum os direitos de passagem por terras alheias, bem como as canoas que

utilizavam para atravessar os rios; e davam em comum os presentes aos chefes em cujas aldeias queriam comerciar. Pois já se disse que as caravanas da cola eram mercados em movimento.<sup>52</sup> Onde paravam, geralmente em acampamentos fora das cidades e vilas, trocavam produtos com a gente da terra.

Tempo, distância, capitais e perigos eram compensados pelo alto preço que atingia a cola na Hauçalândia. No fim do século XIX, uma noz, adquirida em Gonja por cinco cauris, era vendida por 250 ou 300 nas cercanias do lago Chade.<sup>53</sup> Quatrocentos anos antes, a diferença entre o valor de compra e o valor de venda seria possivelmente muito maior.

As caravanas da cola, do ouro e do natrão eram apenas parte de uma extensa rede comercial a envolver o Magrebe, o deserto, o Sael, as savanas e a floresta, árabes, berberes, canúris, fulas, hauças, mandingas e muitos outros povos. As cidades mercantis tinham todas seus quarteirões de estrangeiros, na maioria zelosos muçulmanos. E pensa-se terem sido eles os motores das transformações políticas, de inegável roupagem religiosa, que se produziram na Hauçalândia, na fase final do século XV.

Veja-se o caso de Katsina. Existiam na região várias chefias, talvez centradas em cultos e santuários independentes. Uma delas, a mais importante, era a de Durbi-te-Kusheye. Oito chefes ali se haviam sucedido antes que Muhamad Corau,<sup>k</sup> uângara ou convertido pelos uângaras e a serviço destes, viesse de Yandoto (mais a sudoeste, na região de Katsina-Laca, atual Chafi) ou de Samri ou Sauri (mais ao norte),<sup>54</sup> e matasse o último deles, Sanau, numa luta singular.

Muhamad Corau foi feito sarqui. O título de durbi, correspondente ao antigo régulo ou sacerdote-chefe de Durbi-te-Kusheye, continuou, porém, a existir, como um masu sarauta,<sup>55</sup> um dos que elegiam o rei e presumivelmente também o depunham. O durbi pode ter-se tornado, numa estrutura de poder dual, o chefe e sumo sacerdote dos animistas — o vínculo da aliança com a terra.

Aqui, como muito anteriormente no caso de Kano, há quem pense que não houve apenas mudança de dinastia, mas, sim, de regime político.<sup>56</sup> Os uângaras teriam procurado impor sobre a gente local a instituição monárquica e o islamismo. Com zelo e rigor — a tal ponto que o sarqui Ibrahim Sura, o líder dos uângaras que sucedeu a Muhamad Corau, obrigava, sob pena de prisão, todos os súditos a rezarem conforme prescrevia a lei muçulmana. Diante da obstinada resistência da maior parte da população indígena, que continuava fiel às suas antigas crenças e aos chefes-sacerdotes, o tempo forçou os sarquis a procurarem, como tantos



outros soberanos moslins em países pagãos, um sistema de equilíbrio entre maometanos e animistas rurais.<sup>57</sup>

Os sarquis tiveram de compor-se com os sacerdotes tradicionais, de quem dependiam para ser eleitos e para permanecer no poder. Talvez por causa disso, esses soberanos islamitas assumiram as características de reis sagrados. O sarqui de Katsina era morto ritualmente, ao atingir a velhice ou ao ficar seriamente enfermo. Seu sucessor era banhado no sangue de um touro, dentro de cujo corpo se colocavam, para assim enterrá-los, os restos mortais do antigo soberano.<sup>58</sup>

Teria sido Corau quem fundou a cidade de Katsina, num sítio onde existia um importante santuário, Bauda, e uma mina de ferro. Foi, porém, o terceiro sarqui, Ali Murabus, quem construiu as muralhas que envolvem a urbe, na passagem do século XV para o XVI.

Contemporâneo de Muhamad Corau foi Muhamad Runfa (c. 1463–1499). A tradição atribui-lhe o ter restaurado e renovado o islamismo em Kano. Era ele filho do sarqui Iacúbu,<sup>1</sup> em cujo reino vieram ter à cidade vários fulas do Mali, versados em dogmática e gramática. A chegada desses imames e letrados provocou decerto enorme impacto sobre os muçulmanos de Kano: retemperou a fé dos que eram praticantes; reacendeu o zelo nos que se tinham deixado cair na frouxidão e na transigência; aguçou a curiosidade e adensou as convicções dos apenas superficialmente crentes; expandiu a vontade de catequese.

A Iacúbu, como depois a seu sucessor, Muhamad Runfa, não teria passado despercebida a doutrina política do islame. Ambos teriam compreendido as vantagens de assentar o poder sobre a legitimidade corânica, para se libertarem da tutela dos sacerdotes animistas e dos chefes de linhagens e para melhor se contraporem às pretensões de suserania de Bornu sobre Kano e à cobiça de Songai.

Conta o Divã dos sultões de Bornu<sup>59</sup> que, aí pela terceira década do século XV, o maí Osmã ibn Daúde,<sup>m</sup> deposto por um caigama, refugiou-se em Kano, onde morreu. A história é confirmada pela Crônica de Kano, na qual se diz que, por essa mesma época, chegou de Bornu um grande príncipe, Dagaci, acompanhado por muita gente armada, a cavalo e a pé, com tambores e bandeiras.<sup>60</sup> É provável que Daúde ou Dagaci tenha vivido na cidade o suficiente para tornar-se um principal da terra, pois parece que ele ficava à cabeça do estado, durante as ausências, em expedições militares, do sarqui.<sup>61</sup> Mais tarde, dagaci tornar-se-ia um título de nobreza e poder em Kano, talvez ocupado por um canúri e quase certamente protegido por Bornu.



Ainda que Daúde não tenha atuado, voluntária ou involuntariamente, como ponta de lança dos interesses de Bornu em Kano, a pressão dos canúris sobre os hauçás deve ter então crescido. Ainda vivia o príncipe exilado, quando o sarqui Abdula Burja (c. 1438–1452) começou a enviar ao maí presentes em reconhecimento da superioridade deste.<sup>62</sup> E nisto não ficou sozinho: Katsina<sup>63</sup> e possivelmente outras cidades-estado hauçás o acompanharam. Confessavam-se elas, assim, dentro da área de influência de Bornu, quando não sob sua suserania. Que eram fortemente marcadas pela cultura política e religiosa bornuense, não havia negar: a própria lenda do Baiajida disto dá prova. E com Bornu realizava-se considerável parcela das transações comerciais de Kano, de Katsina e de Zazau ou Zária. Era através das cidades-estado hauçás que Bornu recebia ouro, cola e marfim. Delas lhe chegavam também escravos, obtidos em grande número das terras mais ao sul.

Não devia agradar a Muhamad Runfa o que era, no mínimo, uma aparência de vassalagem. Ele tinha suas ambições, como o revelariam as guerras contra Zazau e Katsina: pretendia talvez construir um império hauçá, centrado em Kano.<sup>64</sup> E toda a sua política orientou-se no sentido de criar instituições mais fortes, de reformar o estado para robustecer o sarqui. Para isso, utilizou o islamismo.

Runfa tentou dirigir Kano de acordo com a lei muçulmana. E exerceu um enorme esforço de conversão de seus súditos. As classes dirigentes e as populações urbanas depressa se islamizaram. Os camponeses, contudo, continuaram fiéis às divindades e aos ritos tradicionais. Algumas das antigas práticas religiosas mantiveram-se vivas, sob a máscara maometana, até mesmo nas cidades, fora das quais a presença do islame e o poder do sarqui eram bem mais restritos.

Acredita-se que, nas suas reformas das instituições, para harmonizá-las aos preceitos moslins, Runfa tenha sido ajudado pela pregação e pelos ensinamentos de um renomado e controverso imame e jurista de Tlemcen, no noroeste da atual Argélia, o xeque Muhamad ibn Abd-al-Karim ibn al-Maghili,<sup>65</sup> que, na década de 1490, andou em pregação religiosa e política por Agadés, Takedda, Kano, Katsina e Gao. Al-Maghili ficou famoso como violento polemista, como encarniçado inimigo dos judeus, como justificador teórico da revolução que mudou a dinastia em Songai e como autor de *As obrigações dos príncipes*, um ensaio sobre a monarquia islâmica, dirigido a Muhamad Runfa, a quem também dedicou uma outra obra, *Jumla Mukhtasara*.

Se Runfa teve sob os olhos, durante todo o seu governo, o tratado de Al-

Maghili, é coisa que não se sabe. Pois a ortodoxia do sarqui foi posta em dúvida por um antigo texto, a Crônica hauçá.<sup>66</sup> Nela, é acusado de afastar-se das leis islâmicas e de abuso de poder. Indigitam-no como senhor de um harém de mil mulheres, como vendedor de crianças em escravidão, como preservador de costumes pagãos, ao exigir que seus súditos se prostrassem diante dele e jogassem terra sobre suas cabeças. É possível que a política de aliança com os chefes tributários tradicionalistas lhe impusesse o enorme harém. E que o direito que tinha a todas as virgens primogênicas fosse uma necessária concessão aos antigos costumes: não só se comprovava com isso a sua potência de homem, que assegurava a fertilidade no reino, mas também se estabeleciam vínculos com todas as famílias da terra e a elas se concedia o favor do rei.<sup>67</sup>

A persistência de fortes traços pagãos em Runfa, de um lado, e a intratabilidade de Al-Maghili, de outro, já sugeriram<sup>68</sup> um desentendimento entre o letrado e o sarqui. As obrigações dos príncipes teriam sido, assim, escritas, não como conselho ao discípulo, mas como repreensão a um transviado e convite a que se emendasse.

Como quer que tenha sido, com Runfa principia uma nova era política em Kano. Alteram-se as regras de sucessão, passando doravante o poder de pai a filho. Cria-se um conselho consultivo de nove membros, o Tara-ta-Kano. A escravos eunucos são dadas importantes funções no estado, entre as quais o controle das finanças, e com isto se reduzem ainda mais os poderes dos chefes de linhagens. Introduz-se o came, ou o direito do soberano a requisitar, em momentos de grave crise, as propriedades dos súditos. Estabelece-se o cule, ou a reclusão das mulheres.

Runfa desenvolveu um grande mercado, levantou mesquitas, construiu um novo palácio no quarteirão muçulmano, fora das antigas muralhas, cuja parte meridional consideravelmente ampliou. A tradição afirma que, na sua época, já se escrevia a língua hauçá em caracteres árabes modificados, embora o mais antigo exemplo, até agora conhecido, de texto grafado no que se chama aljamia date do fim do século XVIII ou início do XIX.<sup>69</sup>

O sarqui fez-se sultão. Aumentaram a pompa e o cerimonial da corte. Do Air vieram as grandes trombetas de cobre vibrar entre os músicos do rei. De Bornu, as insígnias e os leques de plumas de avestruz. Talvez já então — como fariam seus sucessores<sup>70</sup> — ele fosse à guerra ou às preces de sexta-feira acompanhado por uma centena de cavalos sem ginetes, quarenta tambores, cinquenta tímpanos e 25 trombetas. E muitas vezes terá ido ao campo de batalha. Pois, durante 11 anos, deu guerra a Katsina. E muito lutou contra Zária. A seguir o conselho de Al-Maghili,<sup>71</sup> para quem um

príncipe não devia repousar na cidade. Sendo uma ave de rapina, a sua casa era o amplo espaço aberto.



Os povos que hoje habitam ao sul, a sudoeste e a sudeste da confluência do Níger com o Benué, ou, na proximidade do encontro das águas, sobre esses rios, parecem viver naquela área há vários milhares de anos. Pelo menos é isso o que indica a glotocronologia. O iorubano, o edo, o igala, o idoma, o ibo, o ijó, o nupe, o ebira e o gbari — línguas da subfamília cua da família níger-congo — teriam, com efeito, começado a diferenciar-se há muitíssimo tempo. A separação do iorubano do idoma dataria de seis mil anos; a do iorubano do ibo, do edo e do ijó, de cinco mil; a do iorubano do igala, de dois mil.<sup>1</sup> Além disso, a atestar a antiguidade da ocupação do território pelas gentes que nele se encontram, cada um desses idiomas se ramifica em grande número de dialetos, muitos deles ininteligíveis entre si. O processo de diferenciação dialetal teria principiado há dois mil anos.<sup>2</sup>

No primeiro milênio de nossa era, esses povos, que cultivavam o sorgo e o milhete, nas savanas do norte, e os inhames, o dendê, os feijões, o quiabo e o akee, nas florestas do sul, devem ter desenvolvido instituições políticas baseadas nos laços de família. Cada vilarejo dividia-se possivelmente em várias linhagens, cujos chefes eram escolhidos pela idade ou pela proximidade genealógica com o grande ancestral. E um pequeno grupo de aldeotas, pouco distantes umas das outras, formaria aquilo que Ade Obayemi<sup>3</sup> chamou de miniestado: sem capital urbana ou governo centralizado, com pouco território e pouca gente.

Talvez não fosse o miniestado de então muito diferente daqueles que se retrataram em nossos tempos. Se esta conjectura se aproximar da situação verdadeira, o que vinculava os diversos povoados numa unidade que se reconhecia como tal era, em muitos casos, a crença num antepassado comum. Noutros, o miniestado resultaria do conagraçamento voluntário de diferentes linhagens, podendo haver distinção entre os primitivos habitantes da terra e os imigrantes.

Nos miniestados que chegaram às vésperas de nossos dias, os cabeças de linhagem determinavam a alocação e o uso da terra e muitos dos

comportamentos sociais. Mas havia outras instituições que, combinadas, davam forma e rumo à vida coletiva.

A população masculina era, por exemplo, dividida em grupos de idade, que podiam ser apenas três — os jovens, os adultos e os velhos — ou compreender processos de solidariedade mais complexos, com laços especiais entre os que haviam compartilhado os ritos de acesso à vida adulta. As funções sociais repartiam-se entre os grupos, cabendo aos mais velhos as religiosas, judiciárias e de decisão política.

Em muitos dos miniestados havia associações de detentores de títulos, a reunirem os homens de maior mérito da terra. A capacidade, o engenho e a energia mediam-se de acordo com a riqueza. Os de maior merecimento eram os que possuíam maior número de inhames em seus celeiros e de animais domésticos em seus cercados — podendo assim custear as grandes festas ligadas à concessão de novos títulos. Estes títulos formavam uma hierarquia e, para se chegar aos mais altos, tinha-se em geral de galgar os mais baixos.

Linhagens, grupos de idade, associações de titulados e sociedades secretas — estas a zelarem pela ordem e a observância dos costumes — possuíam suas atribuições e seus poderes cuidadosamente balanceados, de modo que as decisões eram tomadas por consenso dos principais segmentos da aldeia-estado.

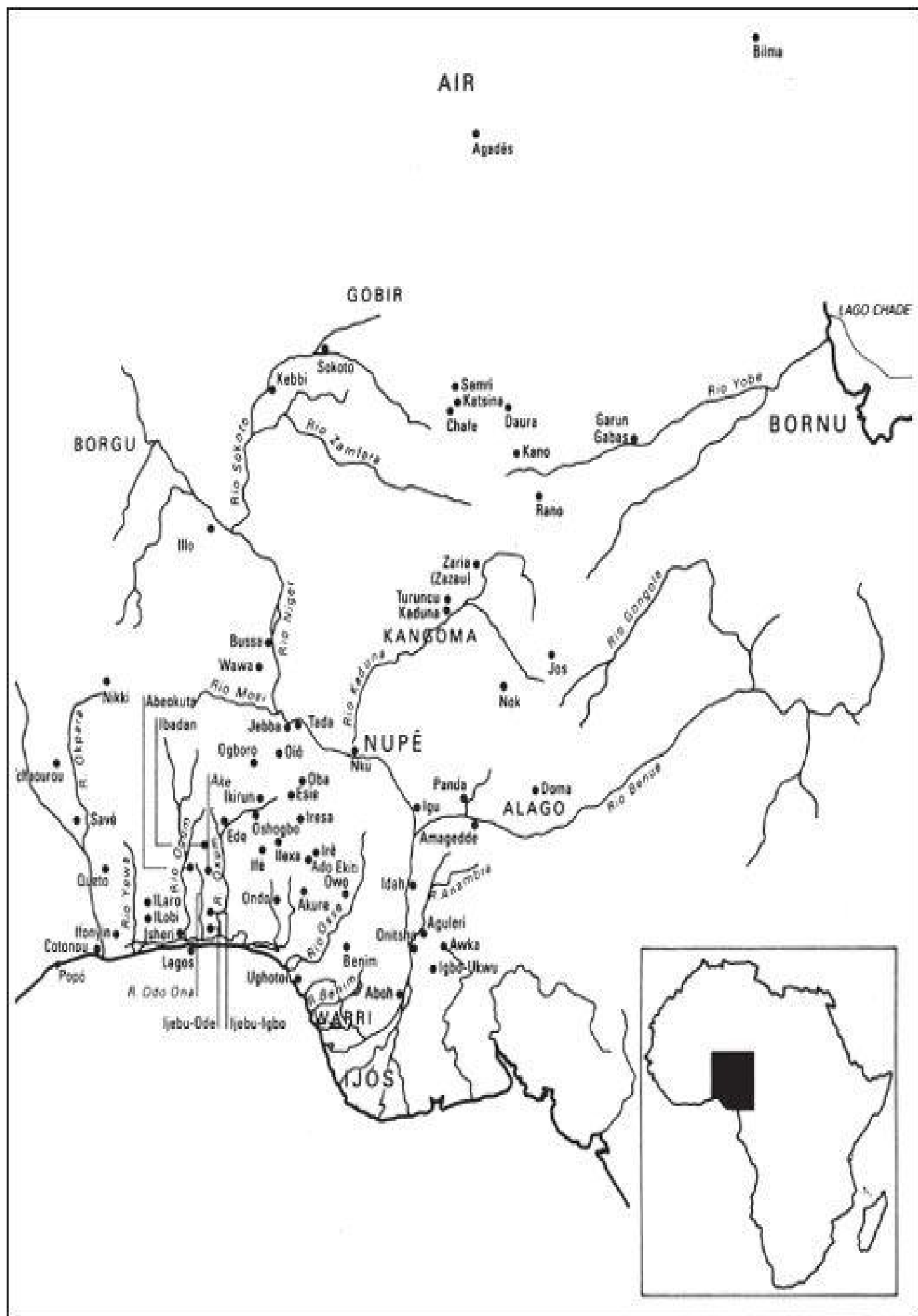
Em muitas dessas coletividades políticas podia haver um chefe, que era mais um símbolo da unidade do grupo do que um titular do poder. Esse chefe — olu, obá ou aloja entre os iorubás, etsu entre os nupes, onu entre os igalas, ovie ou ogie entre os edos, oche entre os idomas — era escolhido dentre algumas famílias, mas devia geralmente ter passado pelos diversos estamentos de idade e degraus das associações de titulados. No caso de comunidades formadas por primitivos habitantes da terra e imigrantes, o chefe saía de um grupo ou do outro. Se devesse pertencer ao segundo, o líder dos considerados “donos da terra” detinha certas prerrogativas políticas e religiosas, que podiam dar ao sistema o feitio de uma chefia dual.

O obá, etsu, onu, ovie ou qualquer outro nome que tomasse, era geralmente o homem mais rico do miniestado. Ou nele pronto se tornava, pelas oferendas que recebia e pelas taxas que cobrava dos que passavam por suas terras ou nelas pretendiam fazer comércio. Controlava o mercado, bem em frente à sua casa, o centro da principal aldeia.

Se, ou porque fosse de fácil acesso aos povoados da vizinhança, ou ficasse numa frequentada rota comercial, ou recebesse mercadorias em abundância e de especial qualidade, o mercado crescia de tamanho e para

ele afluíam numerosos negociantes e artífices estrangeiros, as antigas instituições de aldeia-estado mostravam-se insuficientes para reger as novas relações surgidas do aumento da urbanização e da natureza heterogênea dos novos grupos que ali se fixavam. Pouco a pouco e insensivelmente, a aldeia-estado transformava-se em cidade-estado. O poder do chefe aumentava. Muitas vezes ele assumia o monopólio do comércio com os forasteiros. E quase sempre reforçava os seus atributos religiosos, consolidava a sua posição de intermediário entre os homens e as forças sobrenaturais, sacralizava-se.





Muros de barro alteavam-se e fossas abriam-se ao redor do que deixara de ser um simples povoado, não só a fim de protegê-lo, mas também, tal como se dera com o birni hauçá, para dar abrigo, em caso de ataque armado, às populações agrícolas que viviam nos vilarejos circunvizinhos. E a área sob influência da nova cidade crescia, quer por adesão, quer pela força.

Quando um poder agressivo se expandia numa determinada zona, era natural que vários miniestados procurassem federalizar-se ou amalgamar-se em unidades mais fortes, para fazer-lhe frente. Viam-se assim obrigados a transformar suas estruturas políticas.

Em alguns casos, as novas formas de mando podem ter surgido da invasão de um grupo de guerreiros, que se impôs pelas armas, passando a receber, como classe dominante, tributo e obediência. Historiadores do porte de Roland Oliver e J.D. Fage<sup>4</sup> pensam ter sido este o principal modelo da formação das monarquias divinas entre os mossis-dagombas, os baribas, os nupes, os jucuns, os igalas e os próprios iorubás. Os seus reinos teriam surgido da interação entre povos autóctones e imigrantes do norte, imigrantes a cavalo que se impuseram militarmente como aristocracia privilegiada, trazendo na bagagem novas instituições políticas e um novo conceito do rei. Se assim tiver sido, o acampamento militar precedeu o mercado. E não foi em torno deste, mas da cidadela, que surgiu a capital do novo reino.

A tese levanta-se sobre as tradições desses povos — tradições que podem, é verdade, ser, ao menos parcialmente, inventos tardios, destinados a fortalecer a coesão, o prestígio e o orgulho do grupo ou da nobreza que os comanda. Elas atribuem a fundação dos vários estados a heróis vindos do norte e do leste, e, às vezes, precisam que chegaram do vale do Nilo, da Arábia, de Bagdá ou de Meca. Raramente aludem elas a feitos de armas desses líderes lendários, talvez em consequência de um processo de ocultação ideológica, para que não se funde na violência e na conquista a legitimidade dos novos costumes e da nova dinastia. É certo que em Daura se guarda uma espada que a tradição diz ter estado nas mãos de Baiajida,<sup>5</sup> mas sua lâmina matou a serpente do poço e não a gente hauçá, a menos que o monstro, significativamente chamado Sarqui, servisse de embuço para um rei deposto<sup>6</sup> e a ação libertadora do forasteiro vestisse, para a conveniência da nova ordem, o assalto armado. A gratidão, assim,

substituiria a derrota como fundamento da sujeição política.

Tampouco referem as tradições, a não ser em alguns casos, que os fundadores de reinos tenham chegado a cavalo. De Baiajida, diz-se que entrou em Daura montado, mas se discute se num corcel, num mulo ou num jumento.<sup>7</sup> E, se Oraniã trouxe o primeiro equino ao Benim, este de nada lhe deve ter servido militarmente na floresta e não terá sobrevivido por muito tempo ao meio hostil. É possível que o silêncio das tradições orais se deva à desnecessidade de insistir o narrador no que lhe parecia óbvio: que guerreiros vindos do norte e do nordeste estavam indissolavelmente ligados ao uso do cavalo. Mas é também possível, e até mesmo provável, que esse animal só tenha assumido sua grande importância nos exércitos da savana algum tempo mais tarde e não esteja na origem dos estados.<sup>8</sup> No Iorubo, por exemplo, a presença do cavalo só se faria notar no século XVI.<sup>9</sup>

Entre algumas das gentes ribeirinhas do Níger e do Benué, e com mais consistência entre os baribas de Borgu, circulam, no entanto, as histórias de um herói a cavalo: Quisra.<sup>3</sup> Ele seria o chefe de um pequeno clã de Meca, que se recusou a aceitar Maomé. Derrotado por este, atravessou o Saara até chegar ao Níger. Em alguns lugares, como Bussa, Nikki e Illo, seus descendentes são tidos como fundadores de reinos; em outros, como simples visitantes.<sup>10</sup>

A lenda de Quisra é semelhante a certa narrativa sobre a introdução da monarquia entre os iorubás.<sup>11</sup> Odudua, filho e príncipe herdeiro de um dos reis de Meca, Lamurudu (ou Nimrod?), apostatara do islamismo e tentara impor o culto dos ídolos como religião do estado. A inconformidade dos muçulmanos rebentou numa guerra civil, durante a qual Lamurudu foi morto e seus filhos e aderentes expulsos da cidade. Odudua, perseguido pelos inimigos, veio dar, com dois de seus ídolos e sua gente, em Ilê Ifé, nas florestas do Iorubo, onde fundou um reino.

Outra tradição, recolhida pelo erudito fula Muhammed Bello, sultão de Socotô,<sup>12</sup> conta que os iorubás descendem dos banis canaãs, da tribo de Nimrod, e que, expelidos do Iraque, atravessaram o Egito e a Etiópia, até chegarem ao sudoeste da Nigéria.

Em outras versões,<sup>13</sup> os iorubás vieram de Medina, ou de mais perto — da terra dos nupes ou da Hauçalândia. Ou ainda, de um lugar incerto, do outro lado de uma vasta extensão de água, que vadearam ou venceram com canoas e no meio da qual criaram solo firme.

Esta última história é remanescente de um mito iorubano, segundo o qual o mundo, e não apenas a monarquia, foi criado em Ilê Ifé, o umbigo do

universo, a fonte de todas as coisas, o lugar de onde os homens se espalharam sobre a terra.

Na variante mais divulgada do mito, diz-se que Olodumaré ou Olorum, o deus supremo, lançou, do céu até as águas ou pântanos que lhe ficavam abaixo, uma corrente, pela qual fez descer Odudua, com um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Odudua derramou sobre a água a terra, e nesta colocou a palmeira e a ave. A galinha começou imediatamente a ciscar o solo e a espalhá-lo, aumentando cada vez mais a extensão da terra. Daí o nome que tomou o lugar onde isto se deu: Ifé, o que é vasto, o que se alarga.

Pierre Verger,<sup>14</sup> com o conhecimento íntimo do universo iorubano, opõe-se ao conceito de ser Olodumaré um deus celeste. Olodumaré mora no além, Orum, que os primeiros pesquisadores da religião e da cosmogonia iorubanas — a maioria deles missionários cristãos — identificaram com o céu. O erro teria passado de autor a autor, de livro a livro. Olodumaré não estaria, porém, no céu, mas talvez num mundo subterrâneo. Nem do céu teria vindo Odudua, mas, sim, de Orum, o outro lado, o infinito, o longínquo, o desconhecido.

Se Odudua foi realmente uma personagem histórica, de quem a tradição guardou o nome, deve ter sido apenas o líder de um grupo que impôs sobre Ilê Ifé um novo regime político, de chefia centralizada e dinástica. Talvez tenha vindo da confluência do Níger com o Benué. Ou da Hauçalândia. Ou de Canem. Ou de Borgu. Ou de Nupe. Ou das savanas imediatamente ao norte de Ilê Ifé. Ou de Orum,<sup>15</sup> de lugar ignorado, que não se explica nem se discute. E, se veio do oriente, este ficaria bem próximo de Ifé, em Oke Ora, o monte Ora, a poucos quilômetros a nordeste daquela cidade.

As lendas dizem que foi no monte Ora que Odudua e seus companheiros tiveram a primeira morada na terra. E que dali saíram para dar combate aos ibos ou ubos, ou “aborígenes”, que seriam semelhantes à gente de Odudua e dela falariam a mesma língua.<sup>16</sup> Certas tradições asseguram, aliás, que os líderes dos ubos, como Obatalá e Oreluere, chegaram a Ilê Ifé com Odudua.

Obatalá ou Orixalá é o mais importante dos orixás iorubanos. Foi o primeiro a ser criado por Olodumaré, e a ele o deus supremo deu a tarefa de formar o mundo. Pouco depois de sair de Orum, Obatalá, porém, embebedou-se e caiu em profundo sono. Odudua, vendo-o naquele estado, roubou-lhe o saco da criação, que continha a terra, e foi ter com Olodumaré, a quem contou o que se passava. Este confiou-lhe, então, o encargo de que se descuidara Obatalá. E foi assim que coube a Odudua ser o criador e o rei

do mundo. E foi assim que principiaram a inimizade e as contendas entre ele e Obatalá. O orixá preterido não ficou sem consolo: Olodumaré incumbiu-o de afeiçoar no barro o corpo dos homens.<sup>17</sup>

A leitura do mito pode ser feita em abono da tese de que Odudua e Obatalá seriam chefes de distintas comunidades, culturalmente semelhantes, existentes na área de Ifé, e Orumila, o hierofante, Ogum, o ferreiro, Elesije, o curandeiro, e Aje, o mercador, líderes de grupos profissionais de uma aldeia-estado que se transformava em cidade-estado e começava a absorver os vilarejos vizinhos. Mas pode também favorecer a precedência de Obatalá e dos ubos, como “donos da terra”, sobre Odudua e sua gente.<sup>18</sup> O que o mito diria é que Ifé antecedeu a chegada de Odudua, que ali já existia um reino (os nomes de seus soberanos persistem, com efeito, nas tradições e nos ritos) e que um grupo de guerreiros bem organizado e bem armado dele tomou posse, mas, após a vitória, teve de acertar-se com os seguidores de Obatalá e lhes conceder papéis de relevo no governo. A história de Odudua não seria, assim, um mito da criação do mundo ou do estado, mas contaria como terminou um período e começou outro, na evolução política do Iorubo.<sup>19</sup> Ou, mais simplesmente, como se processou uma mudança de dinastia.

Ilê Ifé era habitada possivelmente desde o século VI, a data mais antiga fornecida até agora pelo método de radiocarbono a materiais recolhidos de escavações na cidade.<sup>20</sup>

Por muito tempo, naquela região, haveria apenas pequeninas aldeias dedicadas à agricultura de subsistência. Os mercados seriam inexpressivos, a cobrir somente a imediata vizinhança. Lentamente, contudo, Ifé foi-se tornando um centro de atração e aglutinação, talvez devido à fundição do ferro.

Robin Horton<sup>21</sup> aventurou a hipótese de ter Ifé crescido graças a sua especial situação geográfica. De Gao, o rio Níger flui no sentido sul até próximo o início da floresta, ao norte de Ifé, quando imbuca para leste. A mata tropical arqueia-se ali na direção do cotovelo do rio. Ao sul, na mesma linha do meridiano de Ifé, o litoral também se encurva no rumo da cidade. Ifé ficaria, assim, na rota mais curta entre o alto Níger e o sistema de vias aquáticas que, na costa, com suas lagunas, canais, restingas e furos, ata o delta do Níger a Cotonu.

Nessa posição, Ifé pôde tornar-se um entreposto dos produtos da savana, da floresta e do litoral. Dali, era fácil fazer viajar Níger acima, até Gao, os artigos do sul — os inhames, o peixe seco, o dendê, as pimentas, a noz-de-cola, as gomas, as madeiras, o ouro, o marfim, as canoas e o sal — ou levá-

los, após atravessar o rio, até as cidades hauçás. É possível que, ao norte, os principais parceiros comerciais de Ifé tenham sido os nupes e também os uângaras que vivem, há séculos, isolados, pouco abaixo das corredeiras de Bussa. Ao sul, o mercadejo se faria sobretudo com a gente de Ijebu, próxima à grande lagoa.

Um dos mais rentáveis artigos desse comércio talvez fosse o escravo. O escravo que tanto interessava à gente do norte e que se tornara moeda de compra do cobre, do latão, das armas, dos tecidos e demais bens de luxo que Ifé demandava. E de escravos seriam as imagens em bronze ou terracota de homens amarrados e amordaçados, de que há tantos exemplos em sua arte.<sup>22</sup>

Outro artigo de venda certa, mas valor menor, eram as contas de pedra e de vidro. Desde cedo, lado a lado com importante indústria do ferro, desenvolvera-se em Ifé o seu fabrico. As pedras mais empregadas eram a cornalina, a ágata e o jaspe. Quanto às miçangas de vidro, não se pode deduzir dos cadinhos cobertos de pasta vítrea, desenterrados de depósitos do fim do século XI ao XIV,<sup>23</sup> se eram obtidas derretendo-se vidro importado ou se se fazia o próprio vidro a partir de seus ingredientes básicos. Produziam-se contas verdes, brancas, vermelhas, castanhas e de variados tons de azul. As azuis de forma tubular, conhecidas como segi, eram as de fabrico mais comum e de mercado mais certo.<sup>24</sup> Foram encontradas até mesmo em Koumbi Saleh.

Depois que se verificaram as mudanças políticas associadas a Odudua — no século VIII?<sup>25</sup> ou dois a quatro séculos mais tarde? —, deve ter-se tornado ainda maior a prosperidade de Ilê Ifé. Embora mantendo-se sempre dentro dos limites de uma cidade-estado, Ifé tornou-se o centro espiritual dos iorubás. É possível que já o fosse antes, havendo quem pense que deveu seu crescimento — e talvez até a sua origem como cidade — sobretudo à condição de importante centro religioso. Em vez de desenvolver-se a partir da cidadela ou do mercado, Ifé teria crescido de um santuário, concentrando-se no seu rei, ou oni, o templo e o palácio.<sup>26</sup>

Tida como o centro espiritual dos iorubás, Ifé talvez tenha, durante muito tempo, recebido tributo e homenagem de vários outros estados cujas dinastias reclamavam a descendência de Odudua e mantinham possivelmente certa forma de vassalagem em relação ao oni.

Contam as lendas que, em certo momento, os filhos ou netos de Odudua receberam em Ifé coroas de contas com franjas que cobrem o rosto — adês — e saíram terra afora a fundar novos reinos. Estes primeiros reinos, dos quais viriam a sair outros, teriam sido seis, sete, 16 ou 26. A lista varia de



versão para versão, a de Samuel Johnson<sup>27</sup> incluindo Owo, Queto, Benim, Ila, Save, Popó e Oió. Ijebu-Ode, Ilexá, Ondo, Ake, Akure e Ado Ekiti figuram entre outros reinos cujas pretensões a terem sido criados pelos príncipes de Ifé possuem bons argumentos a sustentá-las.

É perfeitamente possível, argumenta Robert S. Smith,<sup>28</sup> que as lendas expressem a história verdadeira e que, tal como sucedeu com a expansão normanda na Europa, tenha um grupo de elite extremamente vigoroso e ativo imposto, no espaço de uma ou duas gerações, o seu domínio e novas estruturas políticas sobre grande parte do Iorubo. Que esses reis tenham saído de uma só família também não pareceria inverossímil. A história está cheia de casos semelhantes, e Smith lembra o da Casa de Hauteville.

Outros<sup>29</sup> não veem mais razão para dar completo crédito às narrativas tradicionais. Aceitam-nas, contudo, como a indicar ter sido possivelmente em Ilê Ifé que a instituição da monarquia do tipo divino primeiro se instalou no Iorubo, dali se difundindo para o resto da região. E houve quem acrescentasse:<sup>30</sup> quer se demonstre ou não ter sido Ifé a fonte de novas dinastias, muito provavelmente era de lá que provinham as coroas — e outros objetos de contas — usadas pelos reis iorubanos, antes da chegada dos europeus. O que não se pode apurar é se foram ali conferidas por um rei suserano a um rei espiritualmente tributário. Provavelmente, sim. Pois os rituais de instalação de novos obás em vários estados do Iorubo e no reino de Benim davam ênfase aos vínculos com Ifé: certas insígnias eram, em alguns casos, enviadas ao oni para serem reconsagradas.

Não haveria, no caso, laços estritos de dependência política. As relações entre o oni e os demais reis seriam semelhantes às existentes entre pai e filhos numa família africana — como advoga I.A. Akinjogbin,<sup>31</sup> na sua discutida teoria da comunidade ebi.

Entre os iorubás, como entre seus vizinhos ocidentais, os ajas,<sup>b</sup> e outros povos africanos, o vínculo social era o sangue. Um indivíduo pertencia a uma família — ebi, em iorubano — e só por causa dela, a um estado. Este era visto como uma versão ampliada da família, e o rei, como um pai. Quando vários reis invocam um antepassado comum — no caso, Odudua —, há entre eles uma relação de irmãos. E entre eles e aquele que ocupa o trono do ancestral de todos — o oni de Ifé —, o laço entre filhos e pai. Era à luz desse parentesco perpétuo entre reis e reinos que cada estado olhava o vizinho. Nenhum reino dependia, pois, de outro. Todos eram filhos adultos. Mas tinham deveres mútuos e sobretudo para com o reino-pai. Deveres sagrados, que podiam, se não cumpridos, desatar sobre os faltosos a indignação ou o castigo dos antepassados.

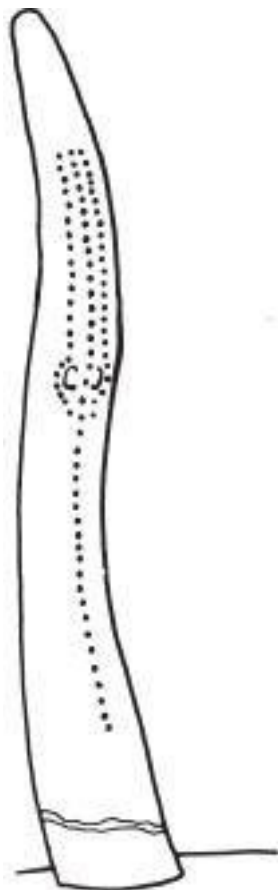
Os primeiros visitantes portugueses parecem ter bem compreendido as relações entre o oni e os demais obás da Casa de Odudua. Duarte Pacheco Pereira<sup>32</sup> escreve que o “Hooguanee” — geralmente identificado com o oni de Ifé — era considerado entre os negros como o papa entre os europeus. João de Barros,<sup>33</sup> a partir do testemunho de um embaixador de Benim em Lisboa e de João Afonso de Aveiro, diz sobre o Ogané — Oguene é o nome que tem em edo o rei de Ifé — frase quase idêntica. E acrescenta: ao ascender ao poder um novo soberano, este enviava mensageiro ao Ogané, para comunicar-lhe a morte do antecessor e pedir-lhe que o confirmasse como rei.

Ainda hoje, o oni de Ifé sustenta sua condição de primeiro entre os reis do Iorubo e de pai de todos eles. Mas, com o fortalecimento, sobretudo a partir do século XVI, dos outros estados iorubanos e o declínio econômico e político de Ifé, essa condição passou a ser contestada e negada. Muito embora Ifé continue a ser o núcleo do universo, a fonte original de todas as coisas, o lugar onde surge a manhã, a cidade sagrada.<sup>34</sup>

Para negar ao oni a prevalência que teria tido no passado — e que ainda hoje muitos lhe dão —, desenvolveram-se, em Oió, em Ilexá e em Ijebu, tradições segundo as quais ele não descenderia de Odudua, mas de um escravo deste, encarregado de cuidar do palácio quando os príncipes saíram a fundar novos reinos. Em algumas versões, ele teria sido um cativo que se destinava ao sacrifício.<sup>35</sup>

A história oral de Ifé diz outra coisa. Diz que Odudua foi o primeiro oni, seguido por seu filho mais velho, Obalufom, e depois, por seu filho caçula, ou neto, Oraniã. E depois, por Obalufom II. Certas variantes dão Obatalá como segundo, terceiro ou quarto oni.

Além de reinar em Ifé, Oraniã teria sido o primeiro obá de Benim e o primeiro alafim de Oió, reino que teria fundado em plena savana e cuja capital ficava antigamente no extremo norte do planalto iorubano. De Oko, sua morada após a criação de Oió, Oraniã, segundo algumas versões, regressou a Ifé, onde teria morrido e sido enterrado no lugar em que se ergue o obelisco chamado Opa Oraniã, ou “cajado de Oraniã”.



O “cajado de Oraniã”. Obelisco de granito, seis metros de altura

Nenhum túmulo foi encontrado nas proximidades do obelisco de granito, de seis metros de altura, com 125 cravos tacheados em forma de um tridente cujas pontas se unissem no alto da vertical. E o monumento pode ser bem mais antigo do que a época em que as tradições põem a história de Oraniã. Talvez tanto ele quanto certos tamboretos desentranhados do quartzo e algumas toscas esculturas em pedra de animais e de seres humanos ou deuses — entre as quais as imagens de Olofefura e Idena, esta última com cerca de um metro e bastante realista<sup>36</sup> — pertençam à fase pré-clássica da grande arte de Ifé.

Foi esta arte admirável o que deu fama a Ifé.

Tem ela causado pasmo, dúvidas e interrogações, desde que Leo Frobenius, em 1910, desenterrou do bosque de Olocum, o deus do mar, 14 cabeças em terracota, de uma serenidade e limpeza de formas e de uma verdade à vida, que as colocam no nível da escultura clássica grega e do Renascimento italiano. Na mesma ocasião, o sacerdote de Olocum mostrou a Frobenius — que a adquiriu por seis libras esterlinas, uma garrafa de uísque e um copo, mas foi obrigado pelas autoridades britânicas a devolvê-la — a famosa cabeça em bronze da divindade do mar. Esta escultura

haveria de cercar-se de um outro mistério, ao se descobrir, em 1949, que a imagem existente em Ifé era uma cópia moderna, havendo o original desaparecido sem que se saiba como. Empobreceu-se assim o acervo da escultura antiga de Ifé, constituída por um número relativamente grande de peças de cerâmica e por apenas 27 obras em bronze, ou melhor, em latão ou em cobre quase puro.

As imagens em terracota, sendo muito mais numerosas do que as em ligas de cobre, apresentam também maior variedade de forma e estilo. Entre elas destacam-se as figuras humanas, de modelado realista, com elaboradas coroas de contas e panos à volta do corpo (presos à cintura, nos homens, acima dos seios, nas mulheres), cheias de colares, braceletes e tornozeleiras. Têm em regra  $\frac{2}{3}$  do tamanho natural, mas podem alcançá-lo ou ser bem menores. A cabeça, como usual na escultura africana, corresponde a  $\frac{1}{4}$  da altura do corpo, e este recebe um tratamento simplificado, ou até mesmo tosco.

Já as cabeças mostram-se maravilhosamente acabadas. Quer quando fazem parte de uma figura inteira, quer quando concebidas como peças isoladas, como cabeças completas em si mesmas, a se apoiarem sobre a base dos pescoços. São de um realismo que pressupõe o retrato.

Não é isto, entretanto, o que as isola de todo o resto da arte subsaariana. Na arte subsaariana, há também uma vertente realista, que vem de bem longe, como o demonstram certas peças de Nok, e chega ao nosso tempo, nas máscaras gueledês (em algumas das quais, quando raspadas da pintura, se reconhecem iorubás que passam pelas ruas de Porto Novo ou Lagos), nas máscaras quiocas, na imaginária luba. O que faz a escultura de Ifé ímpar na África negra são os cânones a que obedece esse realismo. A técnica, a forma, o conteúdo, o sentido de medida e equilíbrio, a visão intelectual da face humana — tudo, ou quase tudo, poderia inseri-la na extensa tradição que vem do Egito, se afirma na Grécia e se prolonga em Roma e na Itália renascentista.

O escultor teve provavelmente diante de si modelos vivos. Mas os seus olhos viram através das lentes da inteligência sensível, que “submete as formas naturais a um esquema intelectual de proporções e medidas comparativas”.<sup>37</sup> O entendimento que o escultor tem de um rosto humano ideal, de como é ou deve ser a face da beleza, dirige-lhe, assim, a mão, ao retratar o modelo: ele mentalmente seleciona, corta e acrescenta traços às feições da pessoa cuja imagem se propõe reproduzir.

Esse tipo de realismo intelectual, consolidado em tradição e norma, gera uma arte que tende à uniformidade, pois há um esquema ideal a ser

seguido. Na maioria das terracotas de Ifé, o rosto humano é de um perfeito equilíbrio, distante, como se fora de um deus, das agruras e defeitos humanos, imóvel na mais profunda serenidade.

Os olhos estão abertos e sem pupila. As linhas das pálpebras são fortemente traçadas e, nos cantos dos olhos, a da pálpebra superior se superpõe à da inferior. O contorno dos lábios é assinalado em leve relevo. Cavam-se fundos os cantos da boca. O pescoço está marcado por ranhuras. As sobrancelhas parecem raspadas: apenas sugeridas. A testa é em geral saliente. Em alguns exemplares, as feições estão inteiramente cobertas por delicadas estrias, que descem verticalmente do toucado ou do nascimento dos cabelos e se arredondam no queixo. Provavelmente representam escarificações, mas, aos olhos de hoje, acentuam e dão ritmo ao modelado do rosto e distribuem, atenuando, o derramar da luz sobre a sua superfície.

A fidelidade às regras da composição faz com que essas cabeças hieráticas pareçam todas análogas. Nenhuma ri. Nenhuma parece, se vista com pressa, mostrar qualquer emoção. Dão a ideia, ao primeiro olhar, de estarem todas apartadas do mundo, numa quietude indiferente. No entanto, não há duas iguais.

Algumas são de fatura medíocre. Outras, apenas corretas. Ou bem-feitas, e frias. Mas muitas são aquelas em que soprou com intensidade a beleza. Nas quais se sente, no barro, a suavidade da pele, o ser que respira, sonha e espera. Nelas, em semblantes de aparente desapaixonado alheamento, o escultor recolheu a tensão de um modelo, o ar cismarento de um outro, a melancolia de um terceiro, a altivez desse, a arrogância daquele, a compenetrada seriedade de um adolescente.

Tal como sucedeu com a estatuária grega, as esculturas de Ifé chegaram ao nosso tempo descoloridas. Eram, porém, pintadas, como revelam os restos de tinta vermelha, preta e branca que em diminutas partes de algumas delas ainda persistem.<sup>38</sup>

Essas imagens de uma beleza delicada e serena constituem a maior parte, e a mais divulgada, do acervo de Ifé. Os seus autores conheciam, contudo, outro tipo de realismo, como se pode verificar por algumas das esculturas desencavadas das terras da família Obalara, nos subúrbios da cidade. Numa delas, um velho obeso abre a boca, a deixar ver os dentes e a língua, num gesto que não se sabe se de maldade, espanto ou horror. Traz ele, pendurada ao pescoço, uma corrente com pequena caveira. Numa outra terracota, retrata-se um homem evidentemente afligido por doença: olhos empapuçados, lábios inchados, um grande bócio no pescoço.

Faziam-se também em Ifé representações extremamente simplificadas e

estilizadas da cabeça humana. Cones com olhos e boca toscamente desenhados e dois pontos a fingir de nariz. Cilindros de barro, com protuberâncias no alto, a simularem toucado ou cabelo, dois furos por olhos e um traço fundo como boca. Havia ainda um estilo misto, a combinar a cabeça em forma de cone com feições realistas.

Poder-se-ia supor serem essas imagens pobres as precursoras da grande escultura de Ifé. Mas não. Devem ser dela contemporâneas. Pois a esta conclusão nos conduz certo vaso encontrado nas terras da família Obalara, no qual se representa em relevo um altar, com uma cabeça naturalista e duas simplificadas.<sup>39</sup>

Os artistas de Ifé moldavam também no barro cabeças de animais, que serviam de tampa a vasos de uso religioso. Carneiros, leopardos, elefantes, hipopótamos, extremamente estilizados e ornamentados, trazendo na testa a insígnia que se supõe, nas imagens humanas, indicar a realeza: uma espécie de roseta saliente, formada em geral por vários discos concêntricos, que vão diminuindo de tamanho e terminam em botão, e da qual se levantava uma espícula enfeitada, um tufo ou penacho, ou ainda uma placa a rematar em rosácea. Os difusionistas apertam os olhos para ver no emblema uma ressonância dos existentes nas coroas da Núbia e de Méroe e, mais para dentro do tempo, do uraeus do Egito dinástico.



Figura sedestre de Tada, fim do séc. XIII/séc. XIV. Cobre, 53,7cm de altura



Nas cerâmicas, o emblema está sempre partido. Mas pode ser visto inteiro nas esculturas em metal, praticamente todas naturalistas, no mais puro e refinado estilo clássico de Ifé.

As cabeças em cobre, bronze ou latão apresentam-se em tudo semelhantes às de terracota. São transcrições destas em outro meio, no qual as linhas se cavam e acentuam — porque a luz, em vez de ser absorvida pelo barro, é refletida pelo metal, salientando, por contraste, as sombras. Desse modo, a suavidade se transforma em força.

Se excetuarmos, entre as poucas peças até agora encontradas, dois cetros de bronze encimados por cabeças humanas de rude fatura, um vaso com uma figura feminina enrodilhada, de barroquismo parecido ao das testas de animais de cerâmica, e um casal — seriam rei e rainha? — de braços dados e pernas enroscadas, ela entre aborrecida e cheia de tédio, e ambos ao nosso lado no mundo, todas as demais esculturas em metal parecem ser retratos idealizados. Concisos, serenos, puros, admiravelmente equilibrados. E fundidos de modo quase sempre impecável.

A maioria das peças foi vazada em latão ou numa liga de cobre, zinco e chumbo. Umas poucas, em bronze. E outras, em cobre quase puro. O sistema usado era o da cera perdida, utilizando-se látex para modelar a figura.

De todas essas esculturas em metal, a maior até agora encontrada é a estátua sedestre que se venerara no vilarejo nupe de Tada, no banco direito do rio Níger. Tem sido ela atribuída aos artistas de Ifé, embora haja quem disto discrepe e lhe dê por origem outro centro criador, na área da confluência do Níger com o Benué, entre gentes jucuns, igalas ou nupes.<sup>40</sup>

Muito embora seu rosto esteja bastante estragado pelas lavagens com água e areia do rio a que era a imagem periodicamente submetida — a fim de favorecer a fertilidade das mulheres de Tada e dos peixes de que vivia a póvoa —, nele ainda se pode sentir a inconfundível serenidade das esculturas de Ifé. O realismo dessa estátua situa-se, porém, muito mais próximo do ideal grego. Não só as proporções entre cabeça, tronco e membros correspondem às da realidade, mas também o seu jogo de formas está longe da tradicional simetria africana. Diante dela, como diante de uma escultura grega, o olhar se dirige, antes de mais nada, ao corpo. A um corpo cheio de tensão interna. Ali está um homem sentado sobre a perna esquerda, que, dobrada, se cinge inteiramente ao solo, da coxa ao tornozelo, enquanto o joelho direito se levanta, para que a planta do outro pé, que não mais existe, se apoie no chão. Também faltam a essa imagem de cobre de mais de meio metro de altura a mão esquerda e o braço direito. Este devia

projetar-se para a frente, de todo separado do tronco, a acentuar, num equilíbrio perfeito, o repouso do corpo sobre o seu lado esquerdo. Na forma parada, está em potência o movimento. É possível que a escultura em terracota haja, como quer Frank Willet,<sup>41</sup> antecedido o bronze. A fundição em metal teria começado, assim, quando a moldagem do barro já atingira a perfeição. E é também possível que as imagens em liga de cobre estivessem reservadas à família do oni e a algumas outras mais chegadas ao poder.<sup>42</sup> Em virtude talvez de ser o cobre matéria escassa, importado de longe. Talvez. Pois nada se sabe ao certo sobre a arte de Ifé. Sobre quando começou e como terminou. Por quem, para que e para quem foi feita.

Ao contrário do que sucede com outras áreas da África, o presente e o passado próximo pouco nos ajudam a responder a essas perguntas. Não existe, com efeito, no Ifé de hoje e de ontem, qualquer traço de sobrevivência da tradição escultórica naturalista. Ou da fundição de ligas de cobre. E não deixa de ser estranho que uma arte e um ofício a ela associados desapareçam sem deixar rastros, após terem produzido um excepcional conjunto de obras-primas.

Seriam essas esculturas trabalhos dos ubos, da época de Obatalá, que moldava as figuras humanas no barro,<sup>43</sup> e anteriores, portanto, às mudanças políticas a que a lenda associa o nome de Odudua? E, neste caso, não faria sentido aproximar de nós no tempo o advento de Odudua, situá-lo no século XVI, quando se extingue a arte de Ifé?<sup>44</sup> A conquista da cidade por um grupo estrangeiro, que sobre ela impôs um novo regime político, uma nova cultura e uma nova estirpe mandante, explicaria o desaparecimento de sua arte realista, da técnica de fundir o cobre e suas ligas e da manufatura de miçangas de vidro, caída em tamanho esquecimento que os cadinhos nela utilizados eram tidos localmente, em nossos dias, por tambores, e as contas e a pasta vítrea, por minério ou por algo que nascia naturalmente do solo.<sup>45</sup> A vinculação entre Ifé e os reinos iorubanos seria, então, bem mais recente, como indicariam os adês, tão distintos dos toucados e diademas, com sua roseta saliente, que cingem as testas das famosas esculturas em barro e em metal. Quanto às estrias verticais que lhes cobrem os rostos, hoje desconhecidas dos ifés, poderiam ser lidas como as escarificações que distinguiram uma antiga e abolida realeza.

Chega ao nosso tempo este rumor: o da matança de todos os artistas, depois que conspiraram com alguns cortesãos, para esconder a morte de um oni muito amado. Um toreuta — diz-se — teria feito a imagem do falecido rei e a colocado no trono. Descoberto o truque, o príncipe herdeiro ordenou a execução de todos os escultores.<sup>46</sup>

A história pode até ser verdadeira, mas não explica o ter-se extinguido em Ifé uma lição artística, um modo de fazer que já se disseminara por outros pontos do Iorubo, como o demonstram os achados de Ikirun e Irê, nas proximidades de Oshogbo, de Idanre, perto de Ikare, e sobretudo de Owo, no extremo oriental do mundo nagô. Antes que ali se encontrassem esculturas modeladas segundo os cânones de Ifé ou com eles guardando forte afinidade, tudo parecia cercar de ineditismo a arte naturalista que surgira e se findara na cidade de Odudua. Por algum tempo, e desde que a imaginação de Frobenius se incendiou com a crença de haver descoberto a Atlântida em plena floresta africana, chegou-se a atribuir as terracotas e os bronzes de Ifé a um artista romano, a um renascentista italiano ou a um português que teria ido bater, não se sabe por que azares, naquelas bandas.

O próprio momento em que floresceu a arte de Ifé desmente essas fantasias. Graças aos métodos do radiocarbono e da termoluminescência, tem sido ela datada do século XI ou XII ao XIV ou XV. Mas não se afasta a hipótese de que possa ter tido início ainda antes,<sup>47</sup> nem a de que seja produto de apenas um século e pouco, dada a unidade de estilo que apresenta. O pioneiro dos estudos da arte nigeriana, Kenneth Murray,<sup>48</sup> não hesitou em sugerir que os bronzes fossem obra de um só escultor, enquanto que William Fagg viu neles pelo menos cinco mãos diferentes.<sup>49</sup>

Que a maior parte das esculturas de Ifé ou as melhores dentre elas tivessem sido produzidas no espaço de duas ou três gerações, não seria de estranhar-se. Afinal, toda a tragédia grega desenvolveu-se no século V a.C., e nos 150 anos entre o início da carreira de Brunelleschi e a morte de Miguel Ângelo corre a história do renascimento florentino. Mais curto ainda foi o florescer das artes em Ouro Preto. E, em outras áreas do mundo, a um período de intensa criatividade seguiu-se o silêncio ou a repetição flácida e empobrecedora. É possível também — dada a tendência conservadora das culturas africanas e a cristalização das formas na sua arte, com, muitas vezes, as mesmas imagens a se repetirem incessantemente ao longo do tempo — que o realismo de Ifé, tão logo atingido, se tenha estabilizado como modelo ideal, passando a reproduzir-se, sem alteração, desde o século XII até o XVI.<sup>50</sup>

Como Ifé chegou a esse realismo, do mesmo tipo que o mediterrânico, é um outro problema, para o qual não há resposta segura. Talvez pela evolução de uma escultura de cerâmica de tamanho natural, que vinha desde Nok: ao fazer a cabeça humana nas dimensões aproximadas às da realidade, os artistas cada vez mais se sentiram tentados a reproduzir as proporções do mundo real, idealizando-as em norma, pela reiteração.

Não se pode excluir, numa sequência de hipóteses, a do estímulo externo. Assim como a brida, a espora e a sela, como o pássaro no alto dos guarda-sóis reais e o islamismo atravessaram o deserto, nada impediria que tivessem chegado às mãos de uma confraria de artistas, em Ifé, uma ou mais esculturas vindas do Egito ou da África do Norte, e que os tivessem tocado profundamente e convertido a um sistema novo de formas e a uma distinta visão do rosto humano. Não foi certa máscara fangue, de propriedade de Vlaminck, com o impacto que causou em Derain, Picasso e Matisse, um dos começos da arte moderna europeia e do seu afastamento dos ideais gregos? Por que não poderia ter ocorrido fenômeno semelhante, embora com resultado oposto, em Ifé?

Como quer que haja sido, para o firmar do realismo muito terá ajudado a função que talvez exercessem essas esculturas em Ifé: a de imitar o rosto humano em sepultamentos secundários ou em outras cerimônias religiosas, nas quais os mortos voltassem ao convívio dos vivos.

Kenneth Murray<sup>51</sup> supôs — e Frank Willet<sup>52</sup> retomou a ideia — que as cabeças em bronze, cobre ou latão fossem cravadas em postes ou toscos corpos de pau — semelhantes, acrescento, aos dos santos de roca do Brasil. Nos pescoços das esculturas existem, com efeito, buracos pelos quais poderiam passar os pregos, enquanto que furos menores, a acompanhar a linha do cabelo, permitiriam que se fixassem nas cabeças as coroas e os emblemas de ofício. Se é que ali não se prendiam chinós, do mesmo modo que bigodes e barbas, em linhas de orifícios, que lhes reproduziam o desenho, na parte inferior do rosto.

Essas esculturas talvez representassem retratos de onis e cortesãos. Talvez simbolizassem a continuidade de várias funções do estado, independentemente da morte individual de quem as detinha. Talvez fossem imagens de reis divinizados ou de deuses humanizados.

Bem mais evidente é o caráter sacro das peças em cerâmica. E maiores são os indícios de como eram usadas.

As escavações arqueológicas em Ifé (sobretudo em Lafogido, em Woye Asiri e na propriedade dos Obalaras) permitem que se componha o seguinte cenário:<sup>53</sup> nas casas, havia pequenos pátios internos e abertos ao sol, com o chão calçado com fragmentos de cerâmica e seixos brancos, dispostos em espinha de peixe, a formarem desenhos geométricos que dirigiam a vista para o centro do terreno; ali ficava um pote enterrado, ou apenas sua boca, que devia servir para receber libações; num dos lados do pátio ou em dois lados opostos, erguiam-se um ou dois altares, estruturas baixas e semicirculares, sobre as quais se coloca-riam possivelmente as

cabeças de cerâmica. Em Lafogido, nas orlas do pavimento, encontraram-se 14 jarras enterradas, com tampas de cabeças de animais (carneiros, hipopótamos, elefantes, com a roseta real em suas testas), todas a olharem para o centro da área. Sob o pátio havia indícios de um túmulo, mas o local não pôde ser escavado, por haver o oni proibido o prosseguimento dos trabalhos, a fim de evitar que fosse violado um sepulcro real.



Rosto com escarificações em forma de bigode de gato. Ifé, séc. XII a XV. Terracota, 12,5cm de altura

Na propriedade dos Obalaras, as terracotas, ao que tudo indica, não estavam ligadas à realeza. Seriam imagens dos antepassados, deuses lares, talvez. Reverenciadas mesmo depois de partidas, eram postas no centro de uma casinhota de madeira, coberta de sapé, num dos lados do pátio revestido de pedaços de cerâmica. Pertinho das terracotas, acharam-se quarenta caveiras humanas e muitos vasos rituais. Esse tipo de pátio, dedicado a um deus, continua a existir até hoje no Iorubo. Não só nos palácios, mas também nas moradias particulares. Como antigamente em Ifé. E a forma semicircular dos altares persistirá no reino do Benim. Quanto aos pisos de fragmento de cerâmica, já eram usados em Daima, antes do século IX, e serão vistos no Benim, em Queto, pelo Iorubo afora, parecendo ser uma característica muito difundida da arquitetura da África Ocidental. Em Ifé, calçam somente pátios e passagens descobertas dentro de cada compound, ou conjunto murado de casas de gente da mesma família.

As casas, que se acumulam umas contra as outras e muitas vezes se interconectam, possuem quartos de tamanhos distintos, abertos em geral para pátios e varandas. Nas varandas, então como agora, passava-se a vida da família. Ali cozinha-se, fiava-se, tecia-se, faziam-se esteiras, conversava-se e, na estação seca, dormia-se. As salas maiores possuíam implúvio, calçado também com pedaços de cerâmica.

A cidade era cercada por uma série de muralhas concêntricas. As que se presumem mais antigas deviam elevar-se a uns quatro ou cinco metros, com cerca de dois de espessura. O centro dessa série de barreiras circulares era o palácio do oni, como a indicar que nele a cidade teve começo.<sup>54</sup>

Esta, no passado, seria bem maior do que atualmente, e é possível que a contração revele o declínio de Ifé como núcleo manufatureiro e entreposto mercantil. O seu papel nos contatos entre a savana e a floresta talvez tenha passado a ser exercido, a partir do século XVI, por Oió, enquanto que o comércio com o sul assumira novas feições com a chegada dos portugueses à costa e o impulso que deram ao Benim e a Ijebu.<sup>55</sup> Isso não diminuirá, porém, a importância religiosa e, conseqüentemente, política de Ifé. Na Roma dos iorubanos, os obás continuariam a ir buscar os símbolos que os legitimavam, e cada um dos orixás conhecidos tinha permanentemente um chefe a seu serviço.





## Igbo-Ukwu

Aleste do Níger, na região habitada pelos ibos, não se desenvolveu o estado centralizado, não surgiu o rei. Exceto em algumas pequenas áreas, ao norte, por contágio igala, e, ao sul, junto ao rio — tal qual sucederia nos territórios ocupados pelos ibos na banda ocidental do Níger —, por influência de Benim.

Na Ibolândia, a regra foi a pequena constelação de aldeotas, dedicadas à agricultura de subsistência, ao plantio do inhame, do dendê, da banana e dos feijões, à criação de pequenos animais (galinhas, carneiros, cabras), à pesca e ao comércio. As linhagens, os grupos de idade, as associações de titulados e as sociedades secretas formavam as estruturas de poder de cada vilarejo e dos grupos de aldeias, e suas decisões vinham sopradas dos oráculos ou eram tomadas por consenso.

Por ser esse o quadro social e político, multiplicaram-se a curiosidade e o espanto, ao se descobrirem — primeiro por acidente, quando se abria, em 1938, um poço, e depois em escavações sistemáticas, empreendidas, no virar de 1959 para 1960 e em 1963, por Thurstan Shaw<sup>1</sup> — numerosas peças de bronze (cerca de oitocentas), cobre, ferro e cerâmica, contas de pedra e vidro em abundância (mais de 150 mil) e alguns restos de tecidos, na cidade de Igbo-Ukwu, próxima a Awka e a Onitsha.

Cavou-se em três lugares, que passaram a se distinguir pelos nomes dos irmãos em cujos compounds se situavam: Igbo Isaiah, Igbo Richard e Igbo Jonah.

O primeiro parece ter sido um santuário ou um depósito de objetos sagrados. O segundo, uma câmara mortuária. O terceiro, uma cova na qual se colocou intencionalmente material muito variado, ou para ocultá-lo de um inimigo que se aproximava, ou porque os objetos tivessem sido profanados ou perdido o sentido, por mudança de religião, ou porque nada significassem para um grupo invasor, ou talvez, ainda, porque tinham pertencido a alguém que se findara, não se consentindo o seu uso por outrem. Os achados de Igbo Richard permitiram que se reconstituísse um

túmulo forrado de pranchas de lenho, sobre cujo chão coberto de esteiras se colocara, sentado num tamborete redondo com tachões de cobre, o cadáver de um homem ricamente vestido. Suas costas descansavam provavelmente contra uma das paredes, e seus braços, estendidos para a frente, como se estivesse numa poltrona, apoiavam-se em meias-luas de bronze, ligadas a hastes do mesmo metal, fincadas no solo. O homem tinha a cabeça coberta por uma touca de contas azuis, vermelhas e amarelas, sobre a qual se assentava diadema de cobre. Usava ao pescoço, ao que tudo indica, numerosos colares e trazia sobre o peito uma placa de cobre, em cujo centro talvez houvesse uma escultura de madeira. Um par de largos braceletes de contas e tornozeleiras de bronze lhe completavam a roupa. Numa das mãos segurava um espanta-moscas, cujo cabo de bronze rematava com a figura de um homem, o rosto cheio de fundas escarificações, escanchado no que seria um pônei ou um asno. Na outra, talvez tivesse um longo bastão, ou haste de um leque semicircular de cobre, com uma linha de orifícios em sua orla, para que neles se prendessem as plumas. Esse leque, se alongasse o seu cabo numa vara de madeira, poderia também estar espetado no chão, da mesma forma que a haste de cobre, ao lado do cadáver, pela qual se sustentava a caveira, moldada em bronze, de um leopardo. No solo, havia três presas de elefante.

Sobre a cova assim disposta, colocou-se uma cobertura de tábuas grossas, e sobre esse teto, pelo menos cinco indivíduos, sacrificados ritualmente, para acompanharem e servirem o grande morto. Derramou-se por cima a terra, que tudo envolveu. E que ocupou o espaço da antiga câmara, quando a madeira que a delimitava apodreceu e ruiu.

Dos objetos desencavados de Igbo Richard, todos de decoração fina e discreta, só o cabo do espanta-moscas — cuja superfície se apresenta inteiramente ataviada, como se simulasse no bronze estar coberta por um tecido grosso, e enrolada em fios, e cheia de contas — foi trabalhado com a mesma pomposa inventiva que acumulou formas sobre formas, cada uma delas ornamentada em pormenor, nos bronzes retirados de Igbo Isaiah e Igbo Jonah.

A esmagadora maioria das peças provém de Igbo Isaiah, do mesmo lugar de onde, em 1938, se desenterraram as primeiras delas. Foi dali que se extraíram os grandes vasos de bronze a imitarem cabaças redondas cortadas ao meio, no sentido da horizontal. O menor tem 25,7cm de diâmetro e 10,9cm de altura. O maior, 41,9cm de diâmetro e 19,8cm de altura. Este último pesa quase 4,5kg. Todos possuem uma só asa, têm a face interna lisa, e a externa, profusa e delicadamente ornamentada. Com fina

rede de losangos; com faixas de flores de quatro pétalas; com cintas em que engenhosíssimas sequências de pequenas alças se alternam no sentido vertical e no sentido horizontal; com granulações; com fieiras de diminutas espirais, cada uma delas a culminar num pequeno círculo em relevo.



Vaso em forma de concha marinha com um animal (leopardo?). Igbo Isaiah, Igbo-Ukwo, séc. IX / séc. X. Bronze, 20,6cm de altura

Os renques de espirais são o que logo salta aos olhos na decoração dos vasos menores, em forma de meia-lua, a simularem outro tipo de cabaça — mais achatada e alongada, e que se corta em vertical, na linha do talo que a unia à árvore, para com ela fazer o recipiente em que se bebe vinho de palma. Possuem esses vasos também uma só alça, mas muito mais trabalhada do que a dos anteriores: alças que sugerem ser feitas de vários fios enrolados frouxamente. E o corpo dos bronzes, espichando-se num comprimento que vai de 12,9cm, no menor, a 18,4 no maior, contra 8,9cm de largura máxima naquele, e 10,2cm neste, recebe uma decoração muito mais concentrada: corta-se todo em faixas, na direção mais longa, por enfiadas de espirais, de linhas em relevo e de linhas em dentes.

Muito mais originais, como forma e como decoração, são três recipientes em forma de búzio. Num deles, o menor, de vinte centímetros de comprimento, as voltas da concha são adornadas por faixas de losangos e espirais, com alternâncias entre áreas lisas e nodulosas, e junto à sua abertura ergue-se uma espécie de gargalo de jarra, sobre o qual está encarapitado um animalejo, talvez um leopardo. Noutro desses búzios de bronze, de 30,5cm de comprimento, sobre a superfície minuciosamente

coberta de losangos, redes, grânulos, linhas de corda, suásticas curvilíneas e meias-luas, pousam numerosos grilos e moscas. E no extremo pontudo da concha, saem de quatro orifícios quatro cobras, cada uma a devorar uma rã, pela cabeça.

O motivo da cobra a abocanhar um batráquio reaparece em duas bainhas de espada, que fariam sonhar Schmuz-Baudiss e Gallé. A serpente se estira, colada, por todo o comprimento do estojo, e, na extremidade superior, passa por dentro do flange, dá a volta por cima de sua borda e vai morder a cabeça do anuro. Na outra ponta da sua corda, a cobra possui uma segunda cabeça, a engolir um pangolim, cujo corpo se encurva em alça, para arredondar o remate inferior da bainha.

Os ofídios aparecem com frequência nos bronzes de Igbo-Ukwu. Sobretudo nos castões, nas ponteiros e em certos enfeites cilíndricos, que se presume fossem colocados na parte mediana das varas cerimoniais. Nesses adornos de bastões, o artista deixou que se expandisse ao máximo o gosto pelo acúmulo de formas e pela riqueza de texturas. Sobre bossas granuladas, em meio a anéis perfurados, losangos, linhas dentadas, espinhas de peixe, cordas, triângulos e espirais, pôs rãs, serpes e pássaros de cauda bifurcada, cabeças de homens e de macacos, grilos, abelhas, moscas, aranhas. Um dos cilindros é feito de duas cobras que o virtuosismo entrelaçou na mesma rodilha, cobras de duas cabeças e crivadas de uma delirante e quase agressiva ornamentação.

As serpentes seriam também comuns na cerâmica de Igbo-Ukwu. Uma cerâmica, por sinal, belíssima, na qual se revela um extraordinário domínio da técnica do *champ levê*. Os desenhos são maiores e mais abertos do que no bronze, as linhas em relevo, grossas e definidas, marcando as sombras com precisão, para iluminar ainda mais, por contraste, a superfície do vaso.

Um dos mais bem preservados e mais bonitos exemplos da cerâmica de Igbo-Ukwu é este pote de boca larga, de bojo dividido horizontalmente em duas partes, por quatro sulcos longos e profundos. A parte inferior é inteiramente lisa. A superior apresenta vários conjuntos de amplos círculos concêntricos, entre os quais se dispõem incisões em viés. O vaso tinha cinco alças e, sob cada uma delas, um grupo de círculos concêntricos se alteia em bico de seio. Entre as alças, há formas aplicadas: um camaleão, a cabeça de um carneiro, duas cobras e uma espécie de placa larga abaulada, com hachuras.



Vaso envolto em rede de cordas. Igbo Isaiah, Igbo-Ukwu, séc. IX / séc. X. Bronze, 32,3cm de altura

Bem distintos, em sua serenidade, são outros achados de Igbo-Ukwu: uma peanha cilíndrica de altar, com figuras opostas de um casal; um soco para vaso; dois potes sobre pedestal. Tudo de bronze.

Um dos potes é especialmente famoso. E, na claridade de suas formas simples — a reproduzem a moringa de barro envolta em uma rede de cordas, até hoje comum na Ibolândia —, a mais bem pensada e mais bem-feita obra de Igbo-Ukwu. O que vemos é um vaso bojudo, com discreto atavio de grânulos no rebordo de sua boca larga, e duas faixas de linhas entrelaçadas a lhe correrem pelo colo e pela parte mais ampla de seu arredondado. Assenta-se num suporte de perfil cônico, ornado por suásticas curvilíneas ou hélices vazadas. Vaso e suporte parecem ser uma só peça, em torno da qual uma corda grossa de bronze se amarra em frouxos nós para formar uma rede. Esta rede, presa apenas a certos pontos do pescoço do vaso e do pedestal, está claramente separada da superfície de ambos e sobre eles se solta.

Quem vazou no bronze esse pote com pedestal era mestre de seu ofício. Tanto assim que só as análises de laboratório desmentiram a primeira ideia de que tivesse sido feito num só molde. Na realidade, foi fundido em quatro partes separadas: a rede de corda; a boca do vaso; a base do pedestal; o corpo do pote e a parte superior de seu soco. A peça formada pela quase

totalidade do vaso e do seu suporte foi metida dentro da rede de corda. Finda esta operação, soldaram-se a boca do pote e a base do pedestal.<sup>2</sup>

O requinte com que foi fabricada essa obra, o elaborado jogo de formas de tantas outras, a desbordante imaginação de seus ornatos, a precisão e a delicadeza com que se reproduzem pequenos insetos (grilos, moscas, aranhas, louva-deuses), “o estranho rococó, a virtuosidade quase Fabergé — poder-se-ia dizer quase que estilo art nouveau — dos bronzes de Igbo-Ukwu”,<sup>3</sup> tudo indica serem eles o resultado de um longo processo de evolução artística, cujos passos anteriores desconhecemos. E cuja descendência também ignoramos, embora o achado de bronzes semelhantes aos de Igbo-Ukwu, a cerca de 16km, em Ezira, e datados do início do século XV ao fim do século XVI, já deem uma primeira indicação do muito que se tem por descobrir.

O estilo de Igbo-Ukwu é singular. Diferente. Bem distinto dos de Ifé e do Benim. Como eram distintos os materiais que empregava. Em Igbo-Ukwu, as peças fundidas são quase sempre de bronze; e na maior parte, bronze com forte presença de chumbo. Os objetos de cobre (pulseiras, tornoeleiras, correntes, peitorais) eram obtidos na forja, por martelamento, torção e repuxamento. Já em Ifé, todas as esculturas, até mesmo as de cobre, eram fundidas. E a maioria, de latão, do mesmo modo que no Benim.

O latão está ausente de Igbo-Ukwu. Como é a liga mais complicada de se obter, dada a dificuldade em isolar-se o zinco, provavelmente o grosso das obras de Ifé e do Benim foi produzido a partir de latão importado. A inexistência de trabalhos em latão em Igbo-Ukwu já foi, aliás, apresentada como indicação de ser o corpo de sua arte mais antigo do que o de Ifé.<sup>4</sup>

De Igbo-Ukwu obtiveram-se, pelo sistema de radiocarbono, cinco datações: quatro colocariam os achados num período que iria do século VIII ao XI, e uma, da metade do século XIV à metade do XV.<sup>5</sup> Este último período foi descartado por Thurstan Shaw, como possível resultado de contaminação de uma camada superior dos depósitos noutra, inferior. Shaw preferiria datar os achados do século IX, enquanto que Merrick Posnansky<sup>6</sup> os situaria no século XI, ou mesmo no XII, época em que já se havia desenvolvido consideravelmente o comércio transaariano.

Há os que consideram essas datas precoces<sup>7</sup> e os que acreditam que os tesouros de Igbo-Ukwu fariam mais sentido histórico se situados no século XV ou XVI.<sup>8</sup> Argumentam com os restos de tecidos e de cabaças encontrados em Igbo-Ukwu e de preservação impossível, por tão longo tempo, em solos ácidos como os do sudeste da Nigéria; e com as milhares



de contas de vidro venezianas, egípcias e indianas, que só poderiam ter chegado através do tráfico a distância, incompatível com data tão recuada quanto o século IX; e com a abundância de manilhas, em tudo semelhantes, até mesmo na riqueza em chumbo, às que os portugueses usavam no tráfico da Guiné. Relembra ainda que três das quatro datações mais antigas provieram de Igbo Jonah e uma de Igbo Richard, não havendo qualquer data para Igbo Isaiah, exatamente o sítio que se revelou mais rico em objetos de bronze — incomparavelmente mais rico que os demais — e aquele de onde se desenterraram as peças mais interessantes.

Não há dúvida de que os depósitos pertencem ao mesmo complexo cultural, porém isto não implica serem da mesma época. Thurstan Shaw<sup>9</sup> sugere que Igbo Jonah — onde há menos peças fundidas em bronze e bem menores, mais leves e pouco elaboradas — seja mais antigo do que Igbo Richard, e este anterior a Igbo Isaiah, mas aventa também ser pequeno o lapso de tempo entre o primeiro e o último. Outros<sup>10</sup> propõem um período muito mais longo, a estender-se por cinco ou seis centúrias, como indicariam os achados de Ezira. Ou um pouco menos extenso, pois uma nova data foi obtida por radiocarbono para a madeira do banco cujos restos se encontraram em Igbo Richard: o século XIII.<sup>11</sup>

Os argumentos apresentados contra a datação do século VIII ao XI dos achados de Igbo-Ukwu foram a seu tempo refutados,<sup>12</sup> embora sem desfazer de todo as dúvidas. Os restos de tecidos ter-se-iam preservado da atividade das térmitas e das bactérias, mais destruidoras do que a acidez do solo, em virtude de estarem aqueles panos associados a objetos de cobre ou bronze. Muito pouco se sabe, por outro lado, sobre a distribuição e produção de contas na Europa, na Ásia e na África, para que possam elas ser utilizadas como parâmetros de tempo. É mesmo possível que muitas das contas de vidro de Igbo-Ukwu sejam de fabrico local ou tenham sido manufaturadas em Ifé e em outras cidades africanas. Quanto à semelhança das manilhas encontradas em Igbo-Ukwu com as que os portugueses empregaram em seu comércio, ela seria menor do que as diferenças. As manilhas de Igbo Jonah são bem mais delgadas do que as peças que os europeus, a partir do século XV, usaram como moeda na África. Quando se sabe que as manilhas eram fabricadas na Europa especialmente para alimentar o comércio da Guiné, é lícito suspeitar-se de que tivessem sido, desde o início, artigos feitos para atender ao gosto africano, cópias de um objeto que já era usado e apreciado na África.

Não haveria impedimento a que tivessem chegado, antes do século IX, ao sudeste da Nigéria, contas de cornalina da Índia, miçangas de vidro do

Egito e de Veneza, barras de cobre e o próprio processo da cera perdida. São bem mais antigas as rotas transaarianas e no fim do século VIII já havia alcançado Bagdá a fama de Gana, a terra do ouro. Contas e bastões de cobre eram artigos suntuários e de alto valor, que iriam trocando de mãos, em pequeninas quantidades, desde os portos meridionais do deserto até a margem da floresta. Dali facilmente desceriam o Níger até a Igbo-Ukwu.

Não se pode afastar de todo que o método da cera perdida tenha sido recriado na África Ocidental, região rica em látex e em cera de abelha. Afinal, trata-se de uma técnica de fundir metais inventada em vários lugares apartados uns dos outros e em diferentes épocas. O mais provável, porém, é que o processo da cera perdida tenha chegado da África do Norte a toda a ampla região entre o Chade e o Senegal, e bastante cedo, como o confirma o ter sido praticado em Daima e entre os saôs. Os seus portadores podem ter sido os artesãos que acompanhavam as caravanas e empregavam o método para reparar as partes metálicas dos arreios dos camelos.<sup>13</sup>

Na Nigéria, existem importantes depósitos de estanho. E já se sabia trabalhar esse metal desde a época de Nok. Faltaria, porém — ou assim se pensava —, o cobre, que tinha de ser trazido do longínquo norte.

O cobre era considerado, ao sul do deserto, extremamente precioso, por sua escassez e caráter mágico.<sup>14</sup> Usava-se nos ritos religiosos e nos adornos dos reis e potentados. Para muitos povos, tinha força de amuleto, favorecendo a fertilidade e conjurando perigos. Daí que se trocasse, nas praias do Saara, por ouro. Para espanto dos árabes, que viam saírem as caravanas de cobre do sul do Marrocos para o país dos negros. Numa delas, que não logrou, no século XI ou XII, efetuar a travessia e cujos restos se encontraram em Majabat-al-Kubra, a carga era de mais de duas mil barras de latão.<sup>15</sup>

Durante um bom tempo, conjecturou-se que o cobre com que se fizeram os bronzes de Igbo-Ukwu teria vindo do Suz, no Marrocos. Ou de Ougarta, no sul da Argélia. Ou de Akjoujt, na Mauritânia. Ou de Hofrat-en-Nahas, no Darfur. Ou de regiões mais próximas: de Takedda (ou Azelik), no Air; de Dkra (provavelmente Nioro), no atual Mali; de Iseh, a seis dias de viagem de Ilorin. Poderia ter vindo também do sul, pelos caminhos da floresta ou pelo mar. De Chaba ou Catanga, onde as minas de cobre talvez já fossem exploradas desde o século VII. Ou da bacia do rio Niari, ao norte do baixo Zaire, que seria a fonte do cobre usado pelos umpongues, no estuário do Gabão.<sup>16</sup>

Que havia contatos entre Igbo-Ukwu e o mar parece claro. Basta

lembrar-se<sup>17</sup> de que três dos mais notáveis bronzes de Igbo-Ukwu representam búzios de tritonídeos. De animais marinhos, portanto.

É possível que os ibos, já por volta do século IX, se dedicassem ao comércio ao longo do Níger, desde o norte do delta até o país dos igalas, ao sul da confluência com o Benué. E que trocassem o sal e o peixe seco do delta pelos inhames, o dendê, as pimentas, as galinhas, as cabras e os carneiros. Tal como o faziam no início do Quinhentos, quando Duarte Pacheco Pereira<sup>18</sup> viu as grandes almadias ijós, escavadas num só tronco e carregando até oitenta homens, virem “de cima do rio, de cem léguas e mais” até a boca do Níger.

Essas embarcações podiam vencer consideráveis distâncias, até mesmo no oceano, sempre que não perdessem de vista a costa.<sup>19</sup> Há pouca informação sobre o alcance que teriam, mas não seria impossível que viajassem, com o cobre, do estuário do Gabão até o delta do Níger. Bem mais longo, da antiga Costa do Ouro até Angola, ou pelo menos até Loango, ao norte da boca do Zaire,<sup>20</sup> era o percurso que eram capazes de cumprir, no século XVII, os canoeiros minas — isto segundo testemunha da época, Jean Barbot.<sup>21</sup>

O cobre podia também vir por terra, desde o Gabão. Ou de bem mais perto. Desde o século XIX havia notícias da presença de cobre a leste de Igbo-Ukwu, e em quantidade que justificava a exploração.<sup>22</sup> E sugeriu-se que fosse retirado, unido ao estanho, das minas de Abakaliki.<sup>23</sup> As dúvidas transformaram-se em quase certeza, ao se localizarem depósitos de cobre na Ibolândia oriental e ao se comparar o minério deles retirado com o dos bronzes de Igbo-Ukwu. Parece, hoje, provável que a maior parte do cobre, do chumbo e do estanho utilizados nas peças de Igbo-Ukwu foi obtida na região.<sup>24</sup>

Isso não exclui que também se importasse cobre. Juntamente com as contas de vidro e cornalina. Cobre, contas, sal, peixe seco, utensílios de ferro e tecidos, eis alguns dos produtos que circulariam entre a savana, a floresta e as áreas baixas e inundáveis do delta. Os itens mais importantes de venda ao norte seriam, contudo, os escravos e o marfim, o marfim que, na fase final do percurso mercantil, os árabes encaminhavam aos mercados da Índia.

Do que não há dúvida é de que o elefante tinha relevo na vida de Igbo-Ukwu. No túmulo de Igbo Richard, havia três presas do animal e sobre uma delas, ao que parece, o morto apoiava o pé. E dos 12 pendentos de bronze de Igbo Isaiah, quatro são cabeças de elefantes.<sup>25</sup>

Thurstan Shaw<sup>26</sup> levantou a hipótese de que o homem sepultado em Igbo

Richard fosse um grande sacerdote ou um chefe sagrado. Relembrou que sua tumba, com soalho, teto e paredes de madeira, era idêntica às em que se enterravam, até os nossos dias, os ezes unris, de Aguku e de Oteri. Há alguns indícios em favor da tese: a gente de Oteri alega ter vivido antes em Igbo-Ukwu; as profundas escarificações faciais que singularizam os unris e os portadores do título de ozo são idênticas às que se veem em algumas das figuras humanas nos antigos bronzes; as serpentes enroscadas ou com ovo ou rã na boca fazem parte do estoque simbólico dos unris, enquanto que a insistência nos motivos da abelha, da mosca, do grilo e do gafanhoto lembram que uma das funções dos ezes unris é controlar a praga dos insetos.<sup>27</sup>

O eze unri é um alto sacerdote, escolhido, após manifestar certos sinais de poder espiritual, entre os membros do clã Umundri, dos ibos. Ou melhor: de um clã que vive entre os ibos, mas afirma não ser ibo e, sim, descender de Undri, o filho mais jovem de Eri, um ser celeste, a quem se deveria a introdução da agricultura e do trabalho do ferro, bem como a fé num ser supremo: Oquique. Chi-Oquique. Chineque ou Chucuu.<sup>a</sup>

A instituição dos ezes unris<sup>28</sup> teria surgido no vale do rio Anambra, próximo à cidade de Aguleri, de onde os descendentes de Eri se teriam dirigido para o sul e para o norte, no país dos igalas, dos quais os Umundris se dizem irmãos.

Os Umundris e seu chefe ganharam influência sobre os ibos por seus poderes rituais. O eze unri era intermediário entre os homens e a divindade. Dirimia disputas. Interpretava as tradições ibos. Favorecia a fertilidade. Respondia pelos ritos do espírito do inhame, Ifejiocu, controlando assim a base da economia ibo. Podia limpar uma comunidade das consequências das abominações que essa tivesse cometido contra a terra ou a ordem tradicional. E concedia os títulos de eze e ozo, que não só investiam de autoridade e prestígio os homens bons de cada vilarejo, mas também os tornavam imunes a qualquer ataque corporal. Os ozos podiam, assim, viajar livremente e exercer tranquilos o comércio, sem medo de sofrer qualquer violência. Pois tinha grande peso ser ungido pelo eze unri ou por seus agentes, os ichis, que circulavam por toda parte, mercadejando e cumprindo, por mandato, as funções do grande chefe espiritual. A desobediência ao eze unri e qualquer atentado aos ichis e aos ozos tinha, em regra, como consequência a maldição de uma comunidade. Uma vez anatematizada pelo eze unri, sofria um bloqueio ritual e econômico: fechavam-se os seus mercados e passava a ser evitada pelos vizinhos.

Os ichis recebiam pagamento pelas suas atividades religiosas e judiciais.

Bem como elevadas taxas dos que desejavam ser ozo. Parte do que recolhiam era enviada ao eze unri, a quem as comunidades ibos que o consideravam a última instância religiosa prestavam também um tributo anual.

Seria realmente um chefe ou um grande sacerdote o homem enterrado em Igbo Richard? É perigoso deduzir-se, dos sepultamentos elaborados e ricos, que sempre acolham régulos ou pontífices, e arriscado projetar no passado distante instituições que ainda há pouco estavam vivas, pois, além de dinâmica, a história não se move unilinearmente.<sup>29</sup> Contudo, há que correr os riscos, pois o passado não se extingue de todo e permanece no presente, e os enredos humanos parecem limitados. É longa a vida das instituições, que se encompridam ainda mais no tempo, quando assentadas na fé religiosa. Um enterro suntuoso corresponde, na nossa experiência e entendimento, ao de um potentado, extraia ele a sua condição da fé, da força ou da riqueza; e o existir alguém que busca elevar-se na morte acima dos demais aponta para uma hierarquização da sociedade.

Se o notável que inumaram em Igbo Richard era um eze unri, poderia explicar-se Igbo-Ukwu. Mas só parcialmente. Pois, enquanto não se expandirem as explorações arqueológicas na região, continuaremos a ignorar como surgiu e se desenvolveu a cultura que foi suficientemente rica e complexa para permitir a seus artistas que trabalhassem o bronze e o barro com tão grande maestria e não menor imaginação. E nada saberemos sobre por que se extinguiu na área a tradição do trabalho no bronze, uma vez que os ezes unris recentes mandavam buscar no Benim a máscara de latão que ostentavam ao peito, máscara em tudo semelhante à que usa, e da mesma maneira, o rei igala de Idah.

Talvez o eze unri de Igbo-Ukwu se tenha deixado desmoralizar como chefe religioso. Talvez tenha perdido influência, por competição de outros centros rituais e oráculos. Talvez tenha sido vítima do expansionismo do Benim. Talvez tenha visto seu território invadido por tropas estrangeiras, das quais nada sabemos, e tenha sido obrigado a sair de suas terras por muito tempo. Ao regressar, havia a sua gente perdido a técnica do bronze, ou pela morte dos artistas sem herdeiros, ou pela carência de cobre.

Se sofreram invasão armada, pouca ou nenhuma resistência devem ter oferecido os habitantes do santuário. Os unris eram pacifistas: condenavam a violência e repeliam, por sacrílego, o derramamento de sangue. Para eles, os homens tinham um pacto com a terra, Ana ou Ala, que lhes dava todos os alimentos, em troca de não a conspurcarem com o sangue de seus semelhantes. Transformaram, por isso, as lanças e os cutelos em

instrumentos de rito, propiciatórios da concórdia e da fertilidade — o que explicaria as poucas, pouquíssimas armas, e quase sempre cerimoniais, encontradas em Igbo-Ukwu.





## No alto rio Lualaba

Ao terminar o primeiro milênio de nossa era, os povos bantos e abantuzados predominavam ao longo do rio Zaire e de seus afluentes, bem como nos cerrados e savanas que se estendiam ao sul da grande floresta equatorial. É bem verdade que persistiam aqui e ali grupos de pigmeus, de coissãs e de negros que ignoravam a agricultura, a metalurgia e o pastoreio, protegidos pelas distâncias que separavam os nômades dos sedentários e cada vilarejo destes dos demais, numa geografia escassamente povoada.

Os cultivadores devem ter-se fixado nas terras mais favoráveis, às margens dos rios, ao redor dos lagos, no alto dos chapadões, onde a mata fosse leve e fácil de desbastar-se. Numa dessas regiões, o planalto de Batoca, no sul da Zâmbia, entre os vales do Cafué e do Zambeze, zona de solos férteis e de clima fresco, de boas pastagens e de pronta aguada, e a que era alheia a tsé-tsé, fixou-se a gente que hoje identificamos com a cultura de Calomo.

Vivia em aldeias sobre pequenas elevações, cuja altura aumentava à medida que casas antigas eram demolidas para ceder lugar a outras, e que se cavava a área circundante para dela retirar barro para a construção, e que se acumulavam os detritos e restos de cozinha ao lado das cabanas.

Cada monte acomodaria umas cem pessoas.<sup>1</sup> Após alguns anos de ocupação, era abandonado, a fim de que as terras ao redor pudessem recuperar a fertilidade. Passado certo tempo, seus moradores, que se moviam assim entre três ou quatro aldeias,<sup>2</sup> voltavam a habitá-lo. Graças a isso, foi possível reconstituir, com base nas escavações feitas num dos montículos, Isamu Pati, próximo à atual cidade de Calomo, a história desses homens.

Isamu Pati deve ter sido ocupado intermitentemente desde o século VII ou VIII até o século XIII. Outros vilarejos da cultura de Calomo podem ser, contudo, mais antigos.

De início, como revelam as camadas mais profundas das escavações, a aldeia dependia da caça e da coleta de raízes, frutos e grãos. Pouco a pouco,

a agricultura foi aumentando de importância. E também a criação de animais — de bois, carneiros, cabras, cachorros e pequeninas galinhas. Só se encontraram até agora provas do cultivo do sorgo, mas é provável que seus habitantes também plantassem milhetes, pois se acharam tulhas para guardar cereais e o sorgo não se armazenava bem.<sup>3</sup> Com o sorgo, faziam cerveja e uma papa, que era a base de sua dieta.

Moravam em cabanas de estacas e barro socado, com cobertura de palha, e que se dispunham, muito provavelmente, ao redor de um curral.<sup>4</sup>

De suas mãos sobraram muitos objetos: uma ampla sequência de cerâmica de boa qualidade — primeiro, potes simples de bojo com barras nos bordos, decoradas com incisões, e depois, vasos globulares, mais complexos —; figurinhas de barro, de homens, bois e outros animais; contas feitas de ovos de avestruz; pontas de lança e de flecha, de ferro; e de ferro, também, navalhas, talhadeiras, lâminas, agulhas e braceletes, alguns machados e enxadas, estas últimas em número tão diminuto, que se pensa que paus lastrados com pedras furadas fossem o principal instrumento de trabalho da terra.

Eram poucos os enfeites. Em apenas uma sepultura encontrou-se maior quantidade de braceletes de ferro e de marfim e contas de conchas, talvez a sublinhar a importância social de quem os usava.<sup>5</sup> Umas poucas miçangas de vidro e alguns cauris confirmariam que, de troca em troca, até o centro da África chegavam os artigos do Índico. De bem mais perto, proviriam as contas e os fios de cobre desenterrados de várias aldeias pertencentes à cultura de Calomo.

Dos poucos e pequenos objetos de ferro conclui-se que a metalurgia, mesmo no século XIII, ainda não se impusera de todo como uma força transformadora da cultura material dos habitantes de Isamu Pati,<sup>6</sup> ao contrário do que se passava com outro povo banto, que vivia mais ao norte, na depressão de Upemba, no alto rio Lualaba, no Catanga ou Chaba.

Ali, escavações efetuadas no grande cemitério de Sanga (na margem setentrional do lago Kisale) e em vários outros sítios arqueológicos revelaram que, no início do XIV, a cerâmica do tipo quisaliano cedeu lugar a uma outra, a de Mulongo ou da fase A da cultura cabambiana. Esse novo estilo talvez descendesse diretamente do Quisaliano<sup>7</sup> e não expressasse, portanto, uma ruptura cultural ou étnica. Tanto os que moldavam o barro à maneira quisaliana, quanto os que o faziam segundo os novos moldes, viviam principalmente da pesca e da caça, numa região de lagos e rios piscosos, de vegetação pouco densa e fácil de ser vencida pela agricultura deambulante, com pluviosidade suficiente para o cultivo do sorgo e do

milhete, e com áreas de solo mais úmido, onde cresciam os pés de banana e as palmeiras oleaginosas.

Os barros de Mulongo mais comuns e característicos possuem, como os quisalianos, a base arredondada, mas a curva de seu perfil é muito mais aberta, o que lhes dá a impressão de achatamento. O colo dos potes é cilíndrico, decorado horizontalmente com fortes sulcos paralelos. As bocas são muito abertas, com um diâmetro quase idêntico ao do bojo do vaso. Alguns dos recipientes podem apresentar-se sem qualquer decoração. Outros são trilobados — já apareciam nas sepulturas quisalianas — e talvez se utilizassem para levar fogo, sob forma de carvão em brasa, nas canoas de pesca.<sup>8</sup>

Nas tumbas cabambianas havia, além de variados instrumentos e objetos de ferro e cobre, uma grande quantidade de croisettes. Com o avançar do tempo, esses lingotes de cobre em forma de um H cujos braços e pernas fossem mais abertos, diminuíram de tamanho e se padronizaram,<sup>9</sup> o que faz supor que fossem usados como moeda, hipótese que se fortaleceu com a descoberta, numa cova, de um bom número de cruzetas amarradas em grupos de cinco.<sup>10</sup>



A distribuição das cruzinhas, das joias e dos utensílios de metal e de barro varia de um sepultamento para outro, a revelar, na dessemelhança do conteúdo das tumbas, as diferenças sociais. Desde o Quisaliano, parece claro que o uso do cobre distinguia as pessoas, indicava riqueza, importância, prestígio e poder. E talvez já fossem símbolos de autoridade os agogôs e os machados cerimoniais com cabos de madeira enfeitados por pregos grossos, que se encontraram nas sepulturas quisalianas.

Machados idênticos seriam depois emblemas de poder entre os lubas.<sup>3</sup> E como a fase B do Cabambiano, a que corresponde a chamada cerâmica de engobo vermelho (c. século XVI a c. século XVIII), é semelhante à cultura recente dos lubas, propõe-se uma linha contínua a ligar os antigos habitantes da depressão de Upemba aos atuais lubas, cujas instituições políticas podem ter lá tomado forma.<sup>11</sup>

A uns 130km rio acima de Sanga, em Katoto, há outros sinais de hierarquização e mando. Identificaram-se ali jazigos com inumações múltiplas, que corresponderiam a personagens importantes, talvez chefes-ferreiros, e a criaturas que foram sacrificadas para acompanhá-los na morte. Num caso, duas mulheres e quatro crianças; noutro, duas mulheres e um infante. Nas tumbas, havia um martelo de ferreiro, bigornas, um machado de guerra e uma porção de pontas de flecha e lança.<sup>12</sup> Isso indicaria já existir em Katoto, numa época contemporânea pelo menos ao final do Quisaliano, uma organização política bem mais centralizada do que a trama de linhagens, grupos de idade, associações de titulados e sociedades secretas. Uma estirpe já se teria destacado entre as demais, ou sobre elas se imposto — e, sintomaticamente, uma estirpe de ferreiros, ofício que entre vários povos bantos está ligado à realeza e que, por quase toda a África, onde quem trabalha o ferro é vil ou exaltado, se vincula estreitamente ao poder sobre a natureza e à magia. Não seria de excluir-se que o temeroso desprezo votado aos ferreiros por certos povos, como os senufos, os mossis, os fulas e os amáricos, espelhasse a substituição de uma elite afeita aos foles e à forja por novos senhores do poder.

Supõe Jan Vansina<sup>13</sup> que, na segunda metade do primeiro milênio, a metalurgia do ferro tenha experimentado, no recesso das florestas do Congo, um grande avanço, graças ao uso de madeiras duras, as quais teriam permitido que o minério recebesse tratamento a temperaturas muito mais elevadas do que anteriormente. Produziram-se assim enxadas de lâmina

mais larga, pontas de lança mais compridas e machados maiores. Em consequência, expandiu-se a produção agrícola e ampliou-se a eficácia dos guerreiros.

Com o aumento da área cultivada e das colheitas criaram-se excedentes de produção que incentivaram o crescimento e a concentração demográficas, a troca de bens agrícolas por artigos das comunidades vizinhas e o surgimento de mercados, a divisão e a especialização do trabalho dentro do grupo, e o fortalecimento daqueles a que se atribuíam forças mágicas, que eram superiores na guerra ou hábeis árbitros das disputas entre linhagens.

O adensamento da população deu-se sobretudo nas regiões de contato entre a savana e a floresta, onde era possível beneficiar-se dos recursos de uma e de outra e servir de intermediário no comércio entre elas. Os homens da floresta adquiriam nas savanas cobre, sal, minério de ferro, tecidos de ráfia. A gente da savana comprava da floresta artigos de ferro, copal, canoas, tinturas vegetais. Muitas vezes, ao longo dos rios, os pescadores se mudavam em mercadores. Assim terá sido no alto Lualaba, onde deve ter surgido desde cedo um comércio a distância, baseado no cobre, com, entre outras áreas, o médio Zambeze, cujas águas e canoas iam dar no Índico.

Junto aos lagos e lagunas da depressão de Upemba, a evolução política foi possivelmente semelhante à que se processou em outras regiões da África. Certas aldeias, situadas em pontos de passagem ou próximas a fontes de recursos naturais importantes, começaram a atrair estrangeiros. A necessidade de controlar e proteger recursos escassos, como jazidas de ferro e cobre ou depósitos de sal, contra a cobiça alheia, de regular o afluxo de gente de fora, de disciplinar os mercados, de estabelecer novo tipo de contrato entre pessoas e grupos sem vínculos de sangue e antepassados comuns — todos esses fatores contribuíram para robustecer o poder daqueles que se arrogavam a faculdade de controlar as forças por trás da natureza, de atrair as chuvas, de promover a fecundidade, de comandar os guerreiros. De árbitro entre os mercadores, o chefe que se fazia rei passou a monopolizador do comércio. E, com a riqueza do comércio e a afirmação das armas, a acumular escravos e a expandir os efetivos que tinha sob suas ordens diretas e que podia empregar livremente contra os inimigos internos e externos. Quanto maior fosse o número de indivíduos, livres e escravos, que um rei tivesse sob seu domínio, maiores a sua autoridade e o seu prestígio.

As descobertas arqueológicas de Sanga, Katoto e outros pontos da região



lacustre do alto Lualaba confirmariam a épica nacional luba, que ali põe a origem do estado. Contam as tradições<sup>14</sup> que às terras do rio Bushimai, onde havia uma série de pequeninas chefiadas lubas calangas,<sup>b</sup> veio ter, em certo momento da história, um chefe de nome Congolo.<sup>c</sup> Submeteu ele várias aldeias isoladas, absorveu pequenos sobados e construiu sua capital em Muibele, próximo ao lago Boia. Mais tarde, proveniente de algum lugar ao leste do Lualaba, chegou às vizinhanças de Muibele um grupo de caçadores, comandado por Ilunga Umbíli.<sup>d</sup> Foi este bem recebido por Congolo, que lhe deu em casamento duas de suas irmãs, Bulanda e Mabela. Logo após o matrimônio, porém, os cunhados se inimizaram, por haver Ilunga Umbíli tentado impor a Congolo uma nova etiqueta de corte e um novo comportamento de rei. A briga fez com que Ilunga Umbíli retornasse à pátria. Mas deixou prenhas Bulanda e Mabela. Da primeira nasceria Calala Ilunga,<sup>e</sup> o grande guerreiro.

De início, Congolo usou o sobrinho como chefe militar, para ajudá-lo a submeter as gentes que viviam ao sul do reino. Mas, depois, tomado de inveja ou de suspeita, tentou assassiná-lo. Calala fugiu para a terra de seu pai, de onde regressaria com um forte exército, para infligir derrota a Congolo. Morto, este se deifica, faz-se o senhor das chuvas e assume a forma de grande cobra vermelha, que se manifesta no arco-íris.<sup>15</sup> Cobra e arco-íris serão o símbolo da realeza, entre os lubas.<sup>16</sup>

Calala Ilunga assumiu o reino. Construiu, como passaria a ser de praxe para cada soberano, uma nova capital. Em Munza, a alguns quilômetros de Muibele. E retomou as campanhas militares, para a ampliação de seus domínios.

Ao período de Congolo dá-se o nome de primeiro império luba. Com Calala começa o segundo.

Quando se teria dado tudo isso? Uma interpretação literal das tradições e das genealogias, cotejadas com os documentos portugueses, aponta para o início do século XVI,<sup>17</sup> ou algumas décadas antes, como a época em que a monarquia se impôs entre os calangas. Congolo teria fundado Muibele entre 1500 e 1550.<sup>18</sup> Há quem pense, entretanto,<sup>19</sup> não haver elementos que permitam estimar a data em que teria surgido o estado luba calanga, no Chaba, mas que isto se situaria possivelmente muito antes do início do século XVI. No século XIII ou mais cedo ainda. O que se argumenta é que os nomes de seus reis correspondem não a indivíduos, mas a posições políticas e estirpes dentro dessas posições. Seria, assim, impossível estabelecer, nas genealogias, o período aproximado de tempo por elas coberto. Congolo não seria um só indivíduo, mas vários reis que usaram

como título o mesmo nome.

A ideia-força por trás da monarquia luba era o conceito de bulópue.<sup>20</sup> Bulópue era uma qualidade sagrada, que residia no sangue dos descendentes de Calala Ilunga — e também de Congolo — e lhes dava o direito de governar. Essa virtude especial transmitia-se pela linha masculina, estava restrita aos homens, e quem a possuísse devia ser chefe, ainda que chefe subalterno.

O rei era, conseqüentemente, um vidie, um espírito da natureza, um ser sagrado, capaz, pela força de seu bulópue, de proteger o país contra o mal, de favorecer a fertilidade das terras, dos animais e das mulheres, de regular as chuvas e de propiciar o êxito da caça. Tudo dele emanava. Tanto assim que, ao ser investido, prendia um novo fogo, e deste fogo todos os súditos vinham tomar, para acender os de suas próprias casas. Como outros reis sagrados, o soberano luba não comia nem bebia em público, a fim de não expor sua condição humana. Mas o próprio conceito de bulópue continha a semente do que lhe contrabalançava o poder teoricamente divino: a constante ameaça de que um de seus irmãos lhe pudesse contestar o mando.

Na base de tudo estavam as linhagens. Cada linhagem era engrossada por clientes e por escravos domésticos e podia formar, sozinha ou somada a algumas outras, uma aldeia. Esta aldeia tinha por cabeça, no caso de ser constituída por mais de uma linhagem, o patriarca daquela que fosse considerada a principal. E um conjunto de aldeias compunha uma chefia, cujo titular, o quilolo, podia ser hereditário — quando da estirpe dos “donos” ou “senhores da terra” — ou indicado de forma direta pelo rei, ou indiretamente, pelos governadores das províncias em que se englobavam as chefias. Os governadores das províncias eram nomeados pelo soberano dentre a gente de sangue real, isto é, com bulópue. O rei podia destituir qualquer chefe ou governador, e havia algumas chefias e aldeias que dependiam diretamente dele.

O rei governava da sua quitenta — a capital que construía ao assumir o mando — por intermédio de um pequeno grupo de funcionários titulados, seus parentes próximos e que compravam as posições com grandes presentes. Os dois principais eram o tuíte, ou condestável, e o inabanza, o guardião dos emblemas sagrados reais.

Após a morte do rei, o tuíte permanecia na quitenta — área doravante sacrossanta e fora do controle do novo soberano e de seus sucessores —, em companhia de sua mulher, a muadi, que se comunicava com o espírito do monarca falecido. Quando os guardiões também passavam, seus

descendentes continuavam a cumprir-lhes a incumbência.

Era grande a importância dos médiuns no culto dos ancestrais-heróis. E estes talvez já ganhassem a forma das admiráveis esculturas de madeira — realistas, serenas, de curvas suaves e doces volumes, cheias de dignidade e, para o nosso olhar, tomadas de melancolia — que fizeram famosos os lubas. Já então, talvez, os seus toreutas talhassem elegantes bastões de chefia, travesseiros para o apoio da nuca, tamboretes com as cariátides que tanto viriam a seduzir e influenciar Modigliani, figuras de umboco, isto é, de mulheres sentadas ou ajoelhadas, com um vaso bojudo sobre as rótulas ou diante das pernas dobradas, vaso que continha a areia branca necessária às práticas divinatórias, areia proveniente da pátria dos antepassados.

O que acima se diz<sup>21</sup> sobre os lubas calangas e sobre o estado cuja criação as tradições atribuem a Congolo e a Calala Ilunga poder-se-ia aplicar provavelmente a vários outros reinos lubas, como os de Canioque, Bena Calundue e Quiconja. Calundue, que, na época da conquista de Congolo, compreenderia apenas quatro aldeias e seria governado por Bena Basonge, passou depois ao controle de uma família lunda.<sup>f</sup> Sobre Canioque, nada de importante se sabe. E sobre Quiconja, muito pouco. O reino foi fundado por Bombue Umbéli e tinha por base econômica o peixe do lago Kisale e o azeite de dendê.<sup>22</sup>

O nítido desenho luba da realeza sagrada propagar-se-ia para leste e para oeste. E viria a adquirir grande dinamismo de difusão e contornos imperiais, entre vizinhos próximos a ocidente, os lundas.

Os lundas viviam da pesca e da agricultura, desde tempos imemoriais, no vale do Kalany, um dos formadores do rio Bushimai. Distribuíam-se possivelmente por pequenas aldeias, cada qual com uma ou algumas poucas linhagens, cujo líder, o cabungu, respeitado pela idade, pela experiência e pelos poderes espirituais, seria também, ao que parece, um “senhor da terra”.

Os cabungus (ou tubugu, que é a forma plural em lunda) ocupavam, com o parentesco sob seu comando, pequeninos territórios e só cediam um pouco de sua independência em caso de guerra ou necessidade, quando se agrupavam em torno de um deles, cuja primazia ritual reconheciam.

Ao crescer consideravelmente a população de uma aldeia, um grupo dela se apartava e ia fundar nova comunidade. O cabeça do grupo, se filho, filha, irmão, irmã ou sobrinho do cabungu de cujo vilarejo havia saído, continuava a manter com este os vínculos políticos derivados do parentesco. E se um, ou o outro, ou ambos falecessem, seus descendentes conservavam, nas respectivas chefias, a mesma relação de família. Criou-se

assim um parentesco perpétuo entre as chefias, sem correspondência direta com os laços de sangue, e isto favoreceu a manutenção dos vínculos políticos entre as aldeias e os agrupamentos de aldeias, que passaram a formar uma espécie de confederação.

Cada chefe estava, portanto, ligado a outro como se dele fora pai, mãe, esposa, irmão, sobrinho. Pois o sucessor de uma chefia — ou de um título, dentro da comunidade — tornava-se o falecido, seu predecessor: dele assumia as mulheres, a personalidade e o nome.

Esse sistema de sucessão de posições e de parentesco perpétuo<sup>23</sup> divorciou a estrutura política da estrutura familiar. Criou uma linhagem de posições e títulos políticos que existia independentemente de seus ocupantes, dos laços de sangue e do próprio sexo, nada impedindo que um título feminino fosse ocupado por um homem. Fixou no tempo, com a constância dos nomes, os dirigentes, suas funções, a precedência e o trato entre eles, regido por genealogias fictícias. Era um título que era pai, mãe, esposa, filho ou irmão de outro, e os detentores dos títulos comportavam-se de conformidade com isso.

Dentro da fixidez desse arcabouço havia elementos de instabilidade. As aldeias e, no interior das aldeias, as linhagens que as formavam não tinham todas o mesmo potencial humano e os mesmos recursos econômicos. Uma possuía mais gente do que outras, dispunham de melhores terras para roçados, de melhores pontos de pesca ou campos de caça. As aldeias ou linhagens mais fortes e mais ricas tendiam a se impor sobre as mais fracas. E, como a posição relativa de poder entre as linhagens de sangue se alterava ao longo do tempo, muitas vezes deixava de coincidir com o parentesco perpétuo entre seus respectivos cabungus. Na época em que isto ocorria, quando, por exemplo, a grande família de um cabungu-pai se tornava muito mais débil do que as dos cabungus-filhos, impunha-se um realinhamento de posições, para corrigir o divórcio entre a realidade e a hierarquia formal. Nesses casos, o provável é que o título mais alto se extinguisse.

Foi a partir da análise dos sistemas de sucessão de posições e de parentesco perpétuo que Joseph C. Miller<sup>24</sup> reinterpretou a antiga história lunda, preservada na sua tradição oral e na memória de outros povos, como os quiocos e os bângalas. Presumiu ele que todos os nomes nas genealogias se referissem a títulos, e não a indivíduos, e que as narrativas descrevessem acontecimentos históricos sob veste metafórica.

Conta uma das versões da lenda:<sup>25</sup> havia um rei que se chamava Iala Muacu<sup>g</sup> e tinha dois filhos, Quinguri<sup>h</sup> e Ciniama,<sup>i</sup> e uma filha, Lueji.<sup>j</sup> Certo

dia, os dois rapazes, ao voltar para casa, à noitinha, encontraram o pai a entretecer uma esteira de ráfia. Tomaram a água onde o velho molhava a ráfia por vinho de palma e lhe pediram de beber. Iala Muacu respondeu-lhes que aquilo era apenas água. Mas os filhos não acreditaram no pai, chamaram-lhe mentiroso e o espancaram ferozmente. Lueji, ao chegar mais tarde, encontrou o velho moribundo e cuidou de seus últimos momentos com carinho. Iala Muacu deserdou os filhos e designou Lueji sua sucessora. Esta era ainda muito jovem e, embora tivesse recebido o lucano, ou bracelete que simboliza a autoridade real, governou amparada no conselho dos cabungus mais velhos e mais sábios. Posteriormente, ela casou-se com um estrangeiro, um caçador luba, Cibinda Ilunga, que trouxe novos costumes ao reino. Quinguri e Ciniama não aprovaram o matrimônio e, zangados, abandonaram a Lunda, embora sem desistir de reaver, pela força das armas, o que consideravam sua herança.

Talvez a lenda nos traga do passado o seguinte:<sup>26</sup> — Num determinado momento histórico, na Lunda, um dos cabungus, de título iala muacu, e sua linhagem lograram certa ascendência sobre os outros chefes e suas estirpes. Esta ascendência seria sobretudo ritual, uma vez que ele é lembrado pela tradição como um primeiro entre iguais. O quinguri, o ciniama e a lueji seriam títulos diretamente subordinados ao iala muacu e, portanto, seus filhos. Alterando-se o poder relativo entre as estirpes, o quinguri, associado ao ciniama e a outros chefes — citados de maneira mais vaga, como o maueje, o munjumbo, o calungo, o casongo e o ijala —, rebelou-se contra o iala muacu e o derrotou, suprimindo título e linhagem. Destruíram-se, portanto, os emblemas de autoridade do iala muacu, eliminando-o ritualmente da estrutura de poder. Na luta, que pode ter sido breve ou se estendido por mais de uma geração, o cabungu lueji e sua gente devem ter tomado o partido do iala muacu e, vencido este, prosseguido na luta pela supremacia, contra o quinguri e o ciniama. O triunfo do lueji deve ter-se devido ao bom apoio que recebeu de muitos outros cabungus, os mesmos que lhe formaram o conselho de governo. Este colegiado, que pode ter representado uma reação ao processo centralizador, acabaria por agir de forma contrária aos seus interesses iniciais, uma vez que os cabungus se mudaram de seus territórios para a aldeia lueji, estabelecendo-se assim a primeira capital pan-lunda.

Não cessara, porém, a ameaça militar do quinguri e do ciniama. E contra ela teria a gente do lueji e de seus aliados ido buscar apoio entre os lubas ou o reforço de suas técnicas e de suas instituições. É então que entra em cena o herói civilizador a quem chamam Cibinda Ilunga.



Cibinda Ilunga era meio-irmão do segundo rei luba, Ilunga Ualuefu.<sup>k27</sup> Era, como Ilunga Umbíli (pai de Calala Ilunga, o fundador do segundo império luba), um grande caçador e líder de caçadores. E os caçadores e suas sociedades secretas devem ter exercido considerável papel na centralização do mando político e na organização do poder coercitivo do estado.

Não se tinham, contudo, por poderosos apenas porque mestres no uso das armas, mas também porque donos de fortes poderes mágicos. No seu aprendizado iniciático, os caçadores instruíam-se no manejo do arco, no fabrico das armadilhas e no preparo dos feitiços que enfraqueciam a velocidade da caça, dirigiam com precisão as flechas para o alvo, protegiam contra as cobras e as feras, davam as faculdades de voar e de tornar-se invisível. Os caçadores formavam uma grande fraternidade, por cima dos laços de família.

Cibinda Ilunga talvez tenha servido de árbitro externo nas lutas entre as facções lundas. E trazido para o partido do lueji a ideologia da realeza sagrada que se impusera entre os lubas. É possível ainda que fosse portador de uma nova técnica de produção do ferro e de armas mais pesadas. Isto, se realmente existiu, se foi homem de carne e osso, e não somente o símbolo da impregnação cultural dos lundas por novas armas, novos métodos de caça, novas técnicas de organização social e novas ideias dos lubas.

Fosse o que fosse, a antiga confederação de linhagens lundas transformou-se num poder centralizado, sob um rei divino, como resultado da aliança do rei-caçador estrangeiro, ou da concepção de realeza luba, com uma antiga e importante estirpe lunda. A autoridade política teria, no matrimônio descrito pela tradição oral, adquirido o estado masculino, enquanto que a linhagem do título lueji se tornava feminina.<sup>28</sup>

Mas Lueji, a esposa, não teve filhos, de modo que o sucessor de Cibinga Ilunga nasceria dele e de uma outra mulher, Camonga Luaza,<sup>1</sup> servidora daquela. Chamou-se o novo rei Muata Lusingue<sup>m</sup> e consta ter sido um grande organizador e ter instituído os títulos territoriais e da corte. O nome de seu filho e herdeiro, Muata Ianvo,<sup>n</sup> daria a denominação genérica aos reis da Lunda.<sup>29</sup>

Talvez o relato explique a perda de prestígio relativo do título lueji, que passaria a título secundário de uma nova posição, a suana mulunda, ou “mãe da Lunda”. Mesmo assim, manteria ascendência sobre os demais cabungus, reduzidos a conselheiros do rei.<sup>30</sup>

Toda essa evolução deve ter durado várias gerações. E não é possível



situá-la no tempo senão de forma hipotética. Jan Vansina<sup>31</sup> colocou Cibinda Ilunga entre 1600 e 1630. Mas a data foi consideravelmente recuada por Joseph C. Miller:<sup>32</sup> para, quando menos, o século XV, embora considere não haver dados que justifiquem uma estimativa clara de quando a Lunda se tornou um estado centralizado. David Birmingham, que sustentara o período de 1520 a 1540 como o da partida da Lunda de Quinguri,<sup>33</sup> posteriormente reconsiderou sua posição e pôs nos séculos XIV ou XV a chegada de Cibinda Ilunga.<sup>34</sup> E não faltou um Christopher Wrigley<sup>35</sup> para retirar inteiramente essa personagem da História e a devolver, juntamente com Congolo, Ilunga Umbíli, Calala Ilunga, Iala Muacu, Quinguri e Lueji, ao tempo cíclico do mito.

De quando quer que se date, o processo de centralização do poder foi acompanhado pelo expandir do domínio do muata ianvo sobre as comunidades lundas e não lundas que lhe ficavam próximas. Dentro de algum tempo, todo o território entre o vale do Kalany, o Cassai e as fontes do Lulua lhe estava submetido.

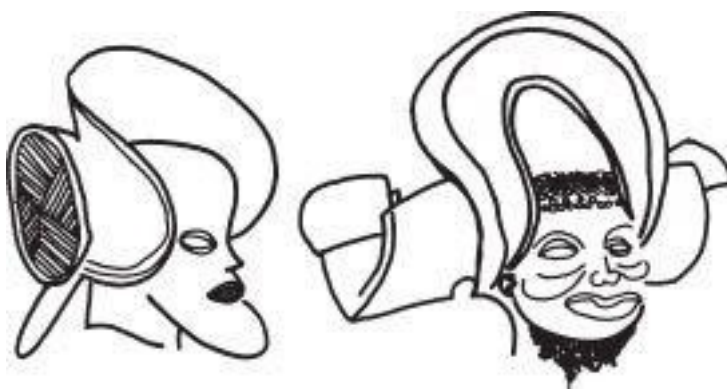
O dilatar dos confins do reino teria sido muito facilitado pelo sistema de sucessão de posições e de parentesco fictício e perpétuo sobre o qual se fundava a sociedade lunda. O sistema podia aplicar-se a qualquer estrutura de família e de herança, fosse patrilinear ou matrilinear, e permitia incorporar à classe dominante os chefes militarmente derrotados. Estes continuavam “senhores da terra”, como “senhores da terra” eram os cabungus.

Os cabeças de aldeias formavam, de conformidade com o parentesco perpétuo que os vinculava, um grupo sob o comando do título de maior precedência, que tomava o nome de umbai. Quinze deles tinham assento no conselho do rei, o citentam, no qual, por volta de 1700, também figuravam os representantes dos chefes de povos conquistados e vários funcionários cingidos ao rei por laços diretos de parentesco perpétuo. Cada um destes funcionários — como a suana mulunda, o suana mulópue, ou príncipe coroado, o mutii, ou condestável — tinha por “filhos” um ou mais cilolos, agentes da coroa que viviam fora da corte, como uma espécie de governador de distrito. O cilolo sobrepunha-se a um conjunto de umbais e deles recolhia tributos, mas não tinha, como eles, poder religioso sobre os homens e a natureza.<sup>36</sup> Essa estrutura política, de modelo luba, tal como observada no início do século XVIII, já devia existir, pelo menos em embrião, nos primórdios da monarquia lunda.

A expansão dos lundas não se restringiu ao avanço imperial do muata ianvo. Dela teriam sido também agentes os opositores de Lueji e de Cibinda

Ilunga, os secessionistas como o quinguri e o ciniama. Do ciniama sabe-se que se deslocou para o sul e foi tornar-se o principal título entre os luenas, no alto Zambeze. O quinguri terá longa aventura e se multiplicará na geografia e nos séculos.

Insatisfeitos com a imposição da monarquia do tipo luba no Kalany, alguns cabungus, com seus familiares e sequazes, abandonaram a pátria e foram instalar-se entre outros povos, sobre os quais se impuseram pelas armas, pelo temor dos seus feitiços ou pela força de suas novas ideias e instituições. Em alguns casos, pode ter havido simplesmente a migração dos títulos e das funções políticas a que correspondiam. Dado o prestígio desses títulos, muitas tribos os adotaram, mesmo sem contato direto com as classes dominantes lundas.<sup>37</sup>



Duas cabeças de estatuetas quiocas de Cibinda Ilunga

A dissidência quinguri trilhou o caminho do oeste, Angola adentro. E levou com ela, não apenas os símbolos tradicionais das chefias lundas (o bracelete lucano, os tambores especiais e o agogô), mas também as armas, os feitiços e a sociedade secreta dos caçadores lubas. Acompanharam o quinguri outros títulos a ele vinculados pelo parentesco perpétuo e que depois se tornariam os macotas, importantes chefes do Caçanje.

Nos primórdios de seu vagaroso deslocamento para o ocidente, os quinguris talvez tenham fundado um reino próximo à cabeceira do rio Cicapa<sup>38</sup> e estabelecido seu poder sobre os quiocos.<sup>9</sup> Criaram depois um estado entre os songos, que viviam sobre os rios Luando e Jombo.

Mas nas pegadas do quinguri vieram os títulos lundas do muata ianvo cujo império lentamente se expandia. Para defender a Lunda da desforra quinguri, diz a tradição, por exemplo, que o muata ianvo enviou vários de seus chefes a fundar estados vassallos a sudoeste. Um dos cabeças, o mona

quimbundu, estabeleceu-se ao norte da nascente do rio Cicapa e governou, como vários outros de seus pares, uma população quioca. Foi assim que Cibinda Ilunga se tornou o herói nacional dos quiocos e a principal personagem, com seu chapéu cheio de curvas e de viseira voltada para trás, da rica e abarrocada escultura que fez famoso aquele povo e o contrasta com os lundas. Estes últimos não tiveram estatuária própria, embora vivessem lado a lado dos quiocos e de outras nações que produziram arte admirável — os lubas, os cubas,<sup>p</sup> os luluas.<sup>q</sup>

De um modo geral, as formas políticas mais efetivas dos lubas, adotadas pelo império lunda do muata ianvo, iriam substituir, ao longo do tempo, as instituições ligadas ao quinguri. Como se este título e os dele dependentes tivessem servido de vanguarda às próprias novidades contra as quais se rebelaram. Impunham-se em certo território, para em seguida serem dele expulsos e obrigados a avançar ainda mais para oeste.

Também para leste e sudeste se expandiram os lundas, através dos campos e das savanas que se estendiam além dos lagos do Chaba. Pequenos grupos de nobres lundas criavam novas chefias, impunham-se como régulos sobre estruturas de linhagens, mesclavam-se a outras gentes para dar origem a novas tribos e a novos estados, num constante movimento de cissiparidade, de tal modo que, num vasto território a desdobrar-se pelo norte da Zâmbia, no lado oriental do lago Moero e seu afluente, o rio Luapula, quase todas as estirpes de mando reivindicam procedência lunda. Assim entre os bembas,<sup>r</sup> que afirmam terem seus grandes chefes, os chitimuculus, vindo do ocidente, das terras dos lubas e dos lundas.<sup>39</sup>

Lubas seriam igualmente, segundo algumas tradições,<sup>40</sup> os ancestrais do clã de senhores dos maláuis ou malavis,<sup>s</sup> povos que vivem ao norte do rio Zambeze e ao redor do lago Maláui ou Malavi, que deles tomou o nome.

O clã Firi, que teria fundado os vários estados malavis, por volta do século XIV<sup>41</sup> — ou bem mais tarde, a partir do fim do Seiscentos<sup>42</sup> —, introduziu na área o conceito do monarca sagrado, a devoção pelo túmulo dos soberanos e o ritual do fogo, que, como entre os lubas, se prendia na ascensão do rei e só se apagava com o desaparecimento deste. Acendia-se o fogo em esteiras usadas nas cerimônias da pubescência, para simbolizar a vida e a fertilidade.<sup>43</sup>

Os novos costumes dos Firis sobrepuseram-se aos cultos territoriais e às instituições políticas mais antigas dos antepassados dos cheuas,<sup>t</sup> manganjas, tumbucas<sup>u</sup> e outros grupos do Maláui.<sup>44</sup> De um modo geral, esses povos viviam em aldeotas, sob a liderança de cabeças de linhagens. E adoravam um deus supremo — Chiuta entre os tumbucas — que se

comunicava com a humanidade através de um espírito, chamado Chicangombe pelos tumbucas e Tunga pelos cheuas. Esse espírito tomava a forma de uma serpente, que o vento levava de montanha a montanha e que estava associada à chuva. Chicangombe ou Tunga casava-se com mulheres da terra e as visitava e possuía sobretudo no alto dos montes, onde se instalaram santuários. As esposas do espírito, com o tempo, acabaram por formar uma casta sacerdotal.

Entre os cheuas e manganjas, estabeleceu-se também uma hierarquia dos santuários. Uns poucos — como o de Kaphirintiwa, em país cheua, e o de Thyolo, em território manganja — eram considerados “mães” de muitos outros. E a esposa da serpente que presidia cada um dos templos passou a ser reconhecida como autoridade secular e a ter o controle da concessão e do uso das terras.

Com a chegada dos Firis, o mando transferiu-se das mãos das mulheres para as masculinas. E o clã dirigente procurou impor sua religião de corte sobre os grupos dominados. Teve certo êxito entre os manganjas meridionais, porém, na maior parte dos casos, foi constrangido a compor-se com os antigos cultos territoriais e a mesclá-los e incorporá-los à crença oficial. No aconchego das aldeias, pouco mudou e as antigas devoções persistiram intactas. Como se ao mundo da fé não chegasse o poderio crescente dos reis malavis.



## No baixo Zaire e nos planaltos de Angola

Nos primeiros séculos do segundo milênio de nossa era, desenvolveram-se, no curso inferior do rio Zaire, vários tipos de estruturas políticas, nas quais já houve quem reconhecesse, isoladas ou a se combinarem, três fontes de autoridade ou poder.<sup>1</sup>

Uma delas defluía dos ancestrais e tomava forma nos clãs ou nas linhagens, naquilo que os congos<sup>a</sup> chamavam de canda e que estabelecia o vínculo genealógico entre os que a integravam e os que primeiro tinham ocupado determinada área de terra ou a haviam cedido a outros. Dentro de cada canda contavam-se vários ramos ligados entre si por um sistema de parentesco simbólico e perpétuo, cujas hierarquias podiam favorecer a ampliação e a centralização da autoridade no cabeça do mais antigo segmento do clã. Quando a riqueza e a força se localizavam noutro ramo, mais feliz na sua política de matrimônios e de alianças, mais hábil em arregimentar clientes e com eles e com escravos aumentar o seu número, as tradições genealógicas eram provavelmente alteradas, para se conformarem à realidade. A própria mecânica do casamento facilitava a concentração da riqueza, do prestígio e do poder: era de regra desposar primas em primeiro ou segundo grau por parte do irmão ou da irmã do pai (que não pertenciam à mesma canda do marido, por ser esta matrilinear) ou por parte do irmão da mãe.

Graças ao sistema de matrimônios cruzados entre várias linhagens, corrigia-se também a tendência à fragmentação das candas e se entreteciam os vínculos entre elas. Cada indivíduo ligava-se, assim, a mais de um horizonte familiar. Se, por exemplo, por ser filho caçula, considerava não ter possibilidade de suceder na chefia ao seu tio materno mais velho, podia buscar apoio para a secessão de seu grupo junto ao pai ou ao tio paterno ou até mesmo a um estranho, um “senhor da terra”, de quem, ao dele receber o espaço em que se fixaria, passava a ser socialmente “filho”. E, como esse parentesco, quer real, quer simbólico, era perpétuo, os liames não se apagavam no tempo. Como entre os lundas, os primos longínquos

eram “irmãos”, porque descendiam de irmãos, dos quais eram sucessores. Pois herdavam-se a posição familiar e a identidade social: ao assumir a chefia de uma linhagem, quem o fazia transformava-se no seu antecessor, de quem tomava o nome e assumia o parentesco. Este parentesco estendia-se ao grupo do qual ele era o cabeça e situava o grupo em relação aos demais.

Se a canda se fundava no sangue e no culto dos ancestrais, um outro tipo de sobado desenvolvera-se a partir do solo, em torno dos ritos propiciatórios dos espíritos da água e da terra. O seu chefe era o quitome — palavra que se traduz por “o puro” ou “o iniciado” — ou, ainda, o zimba ou zumba, o umbumba, o pangana ou o calunga, um “senhor da terra” que participava dos mistérios do ofício do ferreiro. Chamava a chuva. Favorecia a fertilidade das mulheres, dos animais e das árvores. E seu poder estendia-se, ao que parece, por toda a área de drenagem de um curso d’água ou de um lago, centrada numa árvore santa, que recebia o espírito de uma serpente gigantesca, a umbumba ou bomba.

É possível que o título de quitome se herdasse dentro da mesma família. O que se sabe é que não podia ficar vago. Por isso, o quitome designava o seu sucessor ainda em vida e, ao sentir-se velho ou enfermo, transferia seus poderes para o escolhido e lhe ordenava, em público, que o matasse por estrangulamento ou a pauladas.<sup>2</sup>

A alternativa ao poder dos quitomes, também nascida do culto aos espíritos da terra e das águas, eram as sociedades secretas, como a quimpassi, cujos membros se reuniam no recesso das florestas, sob um chefe, um sacerdote, e a terem por oficiantes os albinos, os anões, os gêmeos e os que nasciam com pés aleijados, pois se acreditava serem todos eles encarnações dos espíritos da terra e das águas.<sup>3</sup>

Tanto o quitome quanto as associações secretas do tipo da quimpassi buscavam harmonizar as relações dos grupos humanos com a natureza. Uma outra fonte de poder político, a dos espíritos celestes, voltava-se para as relações do homem com os outros homens e a sociedade. Os espíritos celestes eram tidos como manifestações de um poder de proteção e de destruição — o cariapemba — que podia ser usado por um indivíduo para favorecer a si mesmo e para ampliar o seu espaço na comunidade. Por intermédio do cariapemba, uma pessoa podia adquirir honras e riquezas, defender-se contra a feitiçaria e as maquinações de outrem, pôr o mundo a trabalhar a seu serviço. Ao ajudar um, o cariapemba causava frequentemente danos a outros: a face oposta do êxito era o malogro; do poder, a submissão; da saúde, a enfermidade; da riqueza, a pobreza; da



fertilidade, a aridez, a desolação e os ventres estéreis. Não espanta, por isso, que esse poder manipulado por alguns homens, os gangas, fosse identificado pelos europeus com um espectro noturno destruidor e devorador ou com o demônio. Por equivalente de satanás, de uma entidade maléfica, de um gênio do mal, o cariapemba será visto, no Brasil, entre os escravos bantos, desde Pereira da Costa,<sup>4</sup> e este conceito persistiria em Arthur Ramos,<sup>5</sup> Luís da Câmara Cascudo<sup>6</sup> e Roger Bastide.<sup>7</sup>

Os gangas eram possuídos pelos poderes da terra e das águas, como os quitomes, e recebiam os espíritos ligados à dimensão do cariapemba. Sabiam como recolher e preservar esta força em fetiches ou inquices — pequenas pedras, penas, conchas, ervas e outros materiais reunidos num saquinho de pano ou pele ou numa escultura de madeira. Havia inquices que tomavam outras formas: um pequeno monte de terra, sobre o qual se punham alguns ramos, para convocar as chuvas. O cariapemba podia, portanto, além de servir para identificar e combater feiticeiras, curar um indivíduo, protegê-lo da infelicidade e favorecer-lhe a fortuna, ter uma destinação coletiva, como quando era usado em benefício do grupo por um chefe espiritualmente poderoso.

A alguns chefes que tinham visto crescer-lhes a influência e a autoridade — mercê das terras férteis que controlavam, nas quais puderam assentar candas que deles se fizeram tributárias, ou de uma posição geográfica privilegiada, que lhes permitiu controlar o comércio inter-regional — não terão escapado as possibilidades de legitimação e ampliação do poder que lhes ofereciam a crença no cariapemba e o seu uso político. O chefe era poderoso porque podia empregar o cariapemba nele personalizado — e daí o ter surgido o culto das sepulturas dos sobas que o precederam e que tinham a mesma força — para proteger ou castigar a coletividade. E cada um de seus membros.

Diz a tradição — conforme a registrou, por volta de 1624, um missionário jesuíta (o padre Mateus Cardoso?) na História do Reino do Congo<sup>8</sup> — que existia, ao norte do rio Zaire, em plena floresta, um ribeirão conhecido por Bungo (Vungu ou Bungu), e que ali mandava um rei, pai de muitos filhos. O mais moço deles, de nome Motino-Bene (ou Antino-Uene<sup>b</sup> ao reconhecer que não tinha qualquer possibilidade de chegar ao poder, o que muito desejava, resolveu emigrar com os seus para a outra margem do rio e conquistar as terras que ali havia, repartidas entre diferentes senhores ou manis.

Esse Antino-Uene, que, em outros textos, como o de Andrew Battel<sup>9</sup> e o de Cavazzi, se chama Luqueni ou Nimi a Luqueni<sup>c</sup> — antino quer dizer “rei”

ou “juiz”, e antotila significa “aquele que congrega muita gente ao seu redor”<sup>10</sup> —, passou as águas, invadiu Mpemba Kasi e foi fixar-se numa colina, onde se ergueria Umbanza Congo, a São Salvador dos portugueses.

A população local tinha por líder o mani cabunga,<sup>d</sup> um quitome, guardião do culto da terra e das águas e dos ritos dos ferreiros. Antino-Uene logrou o apoio daquele chefe-sacerdote, casou-se com uma das suas filhas e assumiu o título de manicongo, o senhor do Congo. Com isto, a tradição parece dizer que Antino-Uene, chefe de uma canda imigrante, foi instalado em Umbanza Congo e investido no poder por um quitome, um “senhor da terra”. A estas duas fontes de autoridade juntaria também a do cariapemba, pois os mitos que o envolvem aludem à sua incomum violência, à sua crueldade, à força que tinha de orientar para o bem ou para o mal o destino de sua gente. Sinal disto é o fato de se cultuarem os túmulos dos manicongos, situados num bosque próximo à cidade.<sup>11</sup>

Esta, depois da chegada, possivelmente no século XIV ou início do século XV, da gente de Antino-Uene, pronto prosperou. A terra era fértil, as águas boas de beber, “o ar fresco, são e puro”, como escreveria Filipo Pigafetta,<sup>12</sup> a seguir as indicações de Duarte Lopes. Os rios eram ricos de peixe, e a savana, de caça. Perto havia sal. E nos solos bons plantaram-se banana, dendê, coco, cola, milhete, sorgo, inhame, macunde. Criavam-se galináceos, cabras, porcos e cães. O platô era cortado por vários caminhos do comércio: os que traziam do norte, da outra banda do Zaire, o cobre; das praias do oeste, o sal e as conchas; do vale do rio Inquisi ou Nkisi, a leste, os panos de ráfia.

Cedo dividiu-se o trabalho. Havia poteiros, ferreiros, escultores na madeira, cesteiros, tecelões. Os últimos, com a fibra da ráfia e de outras palmeiras, teciam panos belíssimos, “de pelo como veludos, e dele como lances, como satim velutado, tão fermosos que a obra deles se não faz melhor, feita em Itália” — como testemunhou Duarte Pacheco Pereira.<sup>13</sup> E eram de diferentes tipos: lisos ou com pelo, com relevos ou sem eles, como brocados, ou damasco, ou seda acetinada, ou tecidos de Ormuz.<sup>14</sup> Em quadrados, em geral de 66cm de lado, os panos de ráfia dos congos se utilizariam depois como símbolo de valor de troca.

Outra moeda incipiente foi o zimbo, pequena concha espiralada, cor de pérola ou cinzenta — e estas de colorido gris eram as mais apreciadas e valiosas —, que o manicongo mandava retirar do mar e acumulava em seu tesouro, para com o búzio dispensar favores. Mil conchinhas formavam uma funda; dez mil, um lufucu; vinte mil, um cofo.<sup>15</sup> Assim o zimbo funcionava como medida simbólica de valor, como meio de acumular e

preservar riqueza, como instrumento de persuasão política e de pagamento de serviços.

Os zimbos existiam em toda a costa de Angola, mas da ilha de Luanda vinham os melhores e os mais belos. Eram recolhidos do oceano por grupos de mulheres, em cestos estreitos e compridos, sob o olhar de um vigilante do rei.<sup>16</sup>

Luanda ficava longe de Umbanza: mais de 240km ao sul da capital. Mas até a ilha chegou o poder do manicongo, em sua continuada expansão pelas terras do planalto. Antino-Uene e seus descendentes teriam subjugado as chefias vizinhas, entre as quais dois microestados ou pequenos reinos que o teriam antecedido na área, Umpangu e Umbata.<sup>17</sup> Umpangu, por conquista militar. Umbata, pela adesão de seu mani ao antotila ou rei do Congo. Por isso, manteve-se hereditário e em grande parte autônomo o governo da província em que se transformara o domínio do mani Umbata, uma província que viria a ser, graças a seus bons solos, no vale do Inquisi, a maior produtora de alimentos do reino.<sup>18</sup>

Os limites deste, no fim do século XV, seriam, a oeste, o Atlântico; ao norte, o rio Zaire, até a região de Luozi, onde ultrapassavam em bossa a sua margem direita; a leste, a outra banda do rio Inquisi ou, mais adiante, uma linha a acompanhar o rio Nsele e a cortar depois o divisor de águas entre o Cuango e o Inquisi; ao sul, o rio Loje ou o rio Dande, até a costa, junto à qual os domínios do manicongo se estenderiam para a ilha de Luanda. Mas, além dessas fronteiras, muitos chefes lhe reconheciam a suserania.

Para alguns autores, o território sob o mando do manicongo seria bem menor. Poderia até mesmo restringir-se a uma simples chefia numa pequena colina do planalto de Mpemba. O manicongo não passaria, assim, no fim do século XV, de simples soba de aldeia, mas que, por ser herdeiro direto da linhagem de Antino-Uene ou Luqueni, tinha um direito de senioridade sobre os outros chefes de linhagens, cada um deles mestre de suas gentes e de suas aldeias e a competir com os demais. Ele era um ponto inicial de uma rede de fidelidades rituais — e teria sido isso o que os primeiros viajantes e missionários tomaram como a estrutura de um reino. Confundiram com províncias de um estado centralizado um conjunto de grupos de linhagens unidos por laços de parentesco real ou simbólico e a deverem respeito, mas não submissão, ao sucessor do chefe originário comum, o Antino-Uene.<sup>19</sup>

O fato de ser a autoridade do manicongo ritual e simbólica, de ter ele uma ascendência sobre outros chefes de candas ou cabeças de linhagens, em vez de domínio ou suserania sobre territórios, não exclui, porém, que

estivesse ele no ápice de uma organização política complexa e que a influência e o prestígio de sua autoridade se estendesse por ampla área.

Os primeiros observadores europeus deixaram o retrato de um Congo bastante centralizado, no qual o antotila era senhor de tudo e tudo lhe pertencia. Teoricamente detentor do mando absoluto, tinha, na prática, no entanto, seus abusos cerceados pelos grandes da terra e pela ambição de outros pretendentes ao poder. Os grandes da terra formavam uma elite fechada e tida por perpétua, a que se dava o nome de muissicongo e que compreendia os membros das 12 candas da região central do país. Embora representasse esta elite, o manicongo dela se distinguia por sua investidura.<sup>20</sup>

Quatro ou talvez, em alguns casos, mais representantes dos muissicongos elegiam o rei. O mani cabunga, como quitome de Umbanza Congo, detinha, ao que se pensa, o poder de veto. E, embora o escolhido fosse quase sempre o que se revelava mais forte, ele devia formar entre os descendentes de qualquer um dos que reinaram desde Uene,<sup>21</sup> havendo em algumas ocasiões preferência pelos rebentos das filhas dos reis. O poder tendia, assim, a circular entre as várias linhagens matriarcais da aristocracia de Umbanza Congo.<sup>22</sup>

O manicongo sentava-se numa cadeira de marfim e madeira esculpida, vestido de panos de ráfia e tendo, a pendurar da cintura, peles de animais. Na cabeça usava “um barrete alto como mitra”, “com labores altos e baixos”, à maneira de “cetim aveludado”;<sup>23</sup> no braço esquerdo, um bracelete de cobre (ou três de ferro);<sup>24</sup> e nos pés, sandálias de fibra de palmeira. Levava na mão um espanta-moscas de rabo de zebra e, ao ombro, um saquinho com relíquias dos ancestrais (pedaços de unhas, mechas de cabelo etc.). Seu vestuário, bem como o da nobreza, contrastava com o da arraia miúda, que andava descalça e cobria o corpo com panos mais pobres. Os deserdados e os escravos traziam apenas o que chamavam “tanga” — e foi de lá e do quimbundo que a língua portuguesa herdou a palavra.

O país dividia-se em seis — Soio ou Sonho, Umpemba, Umpangu, Umbata, Sundi e Umbamba<sup>25</sup> — ou oito províncias — essas e mais Uandu e Uembo<sup>26</sup> —, todas, à exceção de Umbata, comandadas por governadores designados pelo rei e que por ele podiam ser discricionariamente demitidos. Isto, a acreditar-se nos primeiros cronistas, que podem ter confundido uma rede de parentesco perpétuo e fidelidades simbólicas com um estado centralizado. Segundo esses viajantes e missionários, os governadores provinciais eram sintomaticamente parentes do rei, que escolhia também em certas famílias aristocráticas os funcionários titulados

que administravam a corte e a sua casa. Havia um conselho de governo de 12 membros, o ne umbanda, no qual se assentavam os chefes dos clãs muissicongos, e, sem sua aprovação, não se podia nomear um alto funcionário, abrir e fechar estradas ou declarar a guerra.

Cada província dividia-se, aos olhos europeus, em distritos, cujos chefes, que atuavam como juízes e administradores, eram teoricamente nomeados pelo governo provincial ou diretamente pelo rei, mas talvez fossem, na maioria dos casos, sobas e líderes tradicionais, gangas, quitomes e cabeças de candas. Os distritos compunham-se de várias aldeias, organizadas em torno de uma linhagem matrilinear, à qual se agregavam linhagens clientes e escravos, que eram criminosos ou prisioneiros de guerra. As aldeias, compostas de casas de barro socado e teto de palha, estavam protegidas, por cercas vivas de espinheiros, contra as feras e os ataques armados.<sup>27</sup> A capital diferia delas apenas pelo tamanho. Só o compound do manicongo, com suas numerosas cabanas decoradas com panos de ráfia, seus pátios, pomares e hortas, tinha cerca de 2.500m de circunferência.

Embora, a partir de certa época, o manicongo dispusesse de uma guarda própria, formada por estrangeiros e escravos, o reino não possuía exército permanente. Em caso de guerra, o soberano requisitava dos governadores das províncias, e estes, dos chefes de distrito, homens em armas.

A tropa ia a combate sem disciplina e direção. O primeiro choque muitas vezes decidia a sorte da batalha. E esta, a do conflito, pois não era possível a guerra prolongada, por falta de logística. Se a tropa acampava num lugar, abastecia-se com o que ali encontrava e, em breve, não tinha mais alimento.<sup>28</sup> A passagem da chusma em armas pelo próprio território do reino era devastadora, pois acabava com a criação e a colheita.

E o reino era rico. Pela sua agricultura, pela sua produção de ferro, sal e cobre, pelo seu artesanato, pelo comércio que comandava ao longo do rio e entre o litoral, a floresta e a savana.

Parte dessa riqueza transformava-se em tributo. Era cobrado pelos chefes de aldeias, que ficavam com uma parcela dele e a outra passavam ao chefe de distrito, o qual agia da mesma forma em relação ao governador, e este, em relação ao rei. O fluxo de bens não tinha, entretanto, uma só direção. Havia uma espécie de contraimposto. Quem contribuía esperava receber algo em troca, além de proteção. Como se, através da organização tributária, se processasse uma forma especial de comércio, de permuta de bens e serviços.<sup>29</sup>

Uma vez ao ano, pagavam-se impostos ao rei. Num ambiente de grande festa, quando o soberano presenteava os governadores e os confirmava em



seus cargos, ou os demitia, se os tributos que traziam eram insuficientes.

Com os bens recebidos, o manicongo alimentava e honrava a corte, mantinha guardas, pajens, músicos, funcionários. Comprava fidelidades. E dava aos governadores, e estes aos chefes de distrito, que faziam o mesmo com os chefes de aldeia, para que igualmente se comportassem com os seus, zimbos e artigos que suas províncias não produziam. Quem, por exemplo, entregava como tributo peles, que tinha em abundância, recebia de retorno sal, raro e de alto valor na região onde vivia.

Pagar tributo tinha sentido político e também religioso. Vinculava uma pequena comunidade a um grande reino. Marcava, através da diferença nas contribuições, a hierarquia dos grupos sociais, das províncias, dos distritos, das aldeias e, portanto, dos homens que as comandavam. E contribuía para evitar as calamidades, pois o tributo predispunha o rei em favor de quem o pagava, criava um laço de obrigações entre ambos, e era do rei que tudo dependia: a saúde, a fertilidade, a abundância.

Também entre os vilis,<sup>e</sup> do reino de Loango — que ficava na bacia do Kouilou-Niari, ao norte do rio Zaire, entre o limite ocidental da floresta de Maiombe e a costa atlântica —, o monarca era um ser sagrado, que convocava as chuvas, presidia às cerimônias agrícolas, legislava e julgava. Como outros reis africanos, comia e bebia fora da vista dos mortais, tinha de ser fisicamente perfeito e gozar de constante saúde, pois de sua inteireza corporal e de sua higidez derivavam o bom êxito na caça e na pesca, a abundância das colheitas, a fertilidade das mulheres, a fortuna de todos.

Tal qual entre os lubas e os malavis, o poder do rei era simbolizado por um fogo que se acendia quando de sua posse e se apagava no seu falecimento. Essas chamas deviam ser a fonte de todos os fogos que ardiam pelo reino.

O Loango era dividido em províncias, governadas por membros da casta real. Havia uma hierarquia das províncias, correspondente à ordem da sucessão do monarca. Assim, o primeiro na sequência de herança dirigia uma determinada província, que era tida como a principal; o segundo, outra, que seguia aquela em importância; e assim por diante. Quando o rei morria, o governador da primeira província tomava o seu lugar; o da segunda era feito governador da primeira; e havia todo um processo de escalada de posições. Este sistema dava, naturalmente, grande força aos governadores, descentralizava o poder. Mas, em compensação, evitava as disputas sucessórias, que em tantos outros estados se decidiam pela guerra.<sup>30</sup>



Outra característica de Loango era uma espécie de corte paralela, chefiada por uma mulher — não se sabe se irmã do rei, sua esposa ou mãe de quem deveria suceder-lhe. Assim se assegurava a representação das mulheres no governo do reino e se protegiam os seus direitos.<sup>31</sup>

A base da vida econômica de Loango era a agricultura, embora a pesca e a caça devessem nela ter relevo. Explorava-se o sal da costa, sal que era trocado por marfim e produtos da floresta com os pigmeus e os bantos que a habitavam. Outros artigos de escambo eram os panos de ráfia vilis, tão belos quanto os do reino do Congo, e o cobre, que se obtinha das minas do planalto de Teke, ao norte do baixo Zaire.

O estado dos vilis era possivelmente tão antigo quanto o do manicongo ou o do macoco, nome pelo qual se tornou conhecido o rei dos tios — também chamados tequês e anzicos<sup>f</sup> por outros povos.

O território tio estendia-se pela chapada ao norte do lago Malebo (ou Stanley Pool) e, para leste, ao longo das duas margens do Cassai. Suas tradições asseveram que sempre moraram ali mesmo, e com elas coincidem os seus vizinhos, que os têm como os primeiros habitantes do lugar.<sup>32</sup> Controlavam o comércio que passava pelo lago Malebo e chegaram a ter, entre os portugueses, a reputação de mais poderosos do que o manicongo, do qual em alguns momentos foram vassalos e, em outros, ferozes inimigos.

Desde o século XV, a capital do reino tequê se situava no planalto do Mbe. Talvez já então fosse o reino dividido em várias chefias hereditárias, compostas por um vilarejo principal, onde morava o soba, e várias aldeotas dependentes, comandadas pelos cabeças de linhagem. Cada chefe retirava seu poder de uma ligação íntima com o espírito do lugar, o anquira.

O maior dos anquiras, Anquê Umbale,<sup>g</sup> tinha ação sobre todo o território tequê e vivia nas cataratas do rio Lefini. De seu vínculo com esse grande espírito provinha a força do rei, que era sobretudo uma autoridade religiosa, o guardião de um conjunto de objetos sagrados e do segredo dos rituais. Podia ser eleito entre qualquer membro da nobreza — e a sociedade tio dividia-se claramente entre aristocratas e homens comuns —, mas tinha de passar por uma iniciação secreta, para entrar em contato com o Anquê Umbale e com as almas dos reis que o precederam, e ser aceito por elas.<sup>33</sup>

Bem mais complexa era a sagração do soberano dos bolias,<sup>h</sup> povo que, desde pelo menos o século XV,<sup>34</sup> vive ao redor do lago Mai Ndombe (ou Leopoldo II) e nas florestas que lhe ficam ao norte e ao nordeste.

Dizem os bolias que seus antepassados vieram das matas próximas ao

rio Tshuapa, ou de um paraíso junto a um grande rio. Ali viviam ao lado do formigueiro do qual tinham emergido. Durante a migração para o lago Mai Ndombe, os bolias derrotaram, no alto Lokoro, o chefe ou ancumu<sup>i</sup> dos bosangas, Lotoco, de quem tomaram as insígnias e os tambores, bem como as instituições políticas que dele tiveram o nome.<sup>35</sup> Dizem também que trouxeram na bagagem um fragmento do formigueiro e um pedaço de caulim, duas coisas sagradas, sobre as quais se funda o bocopo, o poder político.

Os chefes, cobertos por uma pele de leopardo, eram considerados grandes feiticeiros. O rei, mais que isto, um espírito sobrenatural, capaz de mudar a seu talante a vida das criaturas. Era escolhido, dentre os membros de uma das linhagens reais — e estas se revezavam segundo determinada ordem —, pelos próprios ancestrais, que apareciam em sonho a um dos candidatos, a proclamá-lo o preferido. Se este lograsse convencer o conselho de anciões da verdade do sonho, devia ter outro, no qual era conduzido até Umbombipocu, o maior dos espíritos da natureza, que o tornaria um deles. Mas, antes de assumir o reino, tinha ainda de ser reconhecido como tal pelos animais da floresta, no meio dos quais, à noite, era deixado sozinho.<sup>36</sup>

Os bolias, a respeito de cuja história antiga tão pouco se sabe, teriam transmitido sua realeza sagrada e as instituições do bocopo a muitos outros povos, entre os quais os antombas,<sup>i</sup> os econdas,<sup>k</sup> os ijembes,<sup>l</sup> os sengeles, os umbelos<sup>m</sup> e provavelmente os bomas<sup>n</sup> e os sacatas.<sup>o</sup>

O poder político estava ligado à capacidade de mobilizar as forças espirituais para resolver os problemas da terra, o que dependia da posse daquelas coisas sagradas — o fragmento de caulim e o pedaço de formigueiro — nas quais repousava a autoridade. Por isso, passava-se o bocopo a uma outra tribo, ao entregar-lhe um bocado do caulim original, misturado algumas vezes a restos de formigueiro. Esse torrão de caulim era a fonte do poder do rei e em torno da porção de argila branca se organizava o novo estado.<sup>37</sup>

A prática de investir coisas simples e corriqueiras — ou melhor, certos exemplares delas — de um sentido sagrado, de fazê-las o assento de forças sobrenaturais e a fundação do poder político, de um poder político compreendido como meio de entendimento não só entre os grupos humanos, mas também entre a natureza e a comunidade, entre os ancestrais e os que ainda estão por vir, é habitual na maior parte da África e corrente ao sul do rio Zaire, desde o Atlântico até os Grandes Lagos. Não é, portanto, de surpreender-se — mesmo porque foram intensas as trocas

culturais em toda essa grande região — que um bocado de caulim contivesse a essência da força entre os ambundos<sup>p</sup> de Angola.

Os ambundos habitavam, e habitam, o baixo Cuanza e o médio Cuango. Ao norte, seus limites iam até as montanhas escarpadas junto às nascentes do Dande, para além se estendendo os domínios dos congos. Ao sul, chegaram até o rio Longa, enquanto que o grande planalto meridional pertencia aos ovimbundos.<sup>q</sup> A leste, as fronteiras eram mais imprecisas e se confundiam com as aldeias avançadas dos quiocos e dos angangelas.<sup>r</sup> A oeste, paravam antes das costas marítimas, que, na parte setentrional, eram senhorio congo e, no sul de terras baixas semiáridas, território dos Quissamas,<sup>s</sup> até o rio Longa, dos sumbes, entre o Longa e o Cuvo, dos seles e dos mundombes, carta abaixo.

Os ambundos falam o quimbundo. Povos do planalto, ocupavam também, como exceção, as terras relativamente rasas que constituem a Baixa de Caçanje, nas bacias dos rios Cambo, Lui e Cuango, terras separadas do altiplano por uma longa escarpa quase vertical, que alcança em alguns pontos mais de seiscentos metros.

Na chapada, a vegetação predominante é a de campina, interrompida por manchas de savanas e por florestas ciliares e de montanha. Nas matas, os ambundos colhiam frutos e raízes. Nas campinas, cultivavam o milhete e o sorgo. Criavam galinhas, cabras e talvez carneiros. Ao sul do Cuanza, área que a tsé-tsé não infestava, teriam bois. Pescavam. Caçavam com arco e flecha, armadilhas e fogo. Trabalhavam o ferro, cujo minério extraíam de depósitos no vale do Nzongaji e na subida do planalto de Benguela. E comerciavam o sal, tirado dos brejos existentes em várias partes do território — no Quissama, na Baixa de Caçanje, no Libolo, nos rios Lutoa e Quiongua.<sup>38</sup>

Os ambundos dividiam-se em vários grupos de dialetos e culturas diferenciadas, que se interinfluenciaram desde cedo e sofreram, conforme o caso, o impacto da vizinhança conga, ovimbunda, quioco-luena ou lunda. Ao norte de todos, no banco meridional do rio Cuale, viviam os hungus,<sup>t</sup> sob o influxo dos congos. Entre os rios Bengo e Cuanza, moravam os lenjes.<sup>u</sup> A leste destes e até a Baixa de Caçanje, que ocupavam inteiramente, estendiam-se os pendes.<sup>v</sup> No divisor das águas do Lucala e do Uamba, concentravam-se os andongos.<sup>w</sup> Os songos ficavam ao sul do rio Cuije, e os libolos, ao sul do Cuanza, beirando os ovimbundos.

A estrutura social dos ambundos era matrilinear, mas a autoridade estava nas mãos masculinas. No núcleo social, a aldeia, viviam os homens de um grupo familiar, acompanhados de suas mulheres, de seus filhos

pequenos e dos filhos crescidos de suas irmãs, as quais estavam em companhia dos maridos em outros vilarejos. A aldeia era, assim, a morada da linhagem, lugar em que tinham domicílio também os que se encontravam ausentes.<sup>39</sup> Como as irmãs e seus filhos menores. Pois as mulheres pertenciam às suas famílias e não às dos maridos, e as crianças que tinham deles, também.

A meninada ficava em companhia da mãe, na aldeia do pai, até pouco antes da puberdade, quando ia ter com os tios, no vilarejo da linhagem de que fazia parte pelo lado materno. Isto sucedia sempre com os meninos, enquanto que as meninas podiam permanecer no povoado paterno até casarem, embora mantendo estreito contato com os tios, para cuja companhia iriam, em caso de viuvez ou divórcio. As mulheres casadas visitavam frequentemente a vila dos irmãos ou tios, para manter vivos os vínculos familiares.

Em virtude da matrilinearidade e da patrilocalidade, os membros de uma linhagem nasciam e passavam a infância longe de sua aldeia própria, a ela regressando, se homens, no limiar da adolescência, e, se mulheres, geralmente depois de envelhecerem.<sup>40</sup>

Cada aldeia, com sua linhagem ou angundu, controlava um determinado território, com terras de cultivo, rios de pesca, pastagens e matas. E cada linhagem tinha uma série de títulos permanentes, de acordo com as regras do parentesco perpétuo e da sucessão das posições. A linhagem era eterna, pois, mesmo quando não possuía mais membros vivos, continuava na memória das outras comunidades.

O título principal da aldeia era o lemba dia angundu, investido no homem mais velho da geração mais antiga. Ele representava o fundador do vilarejo, aquele que separara a linhagem de outro grupo de parentesco. Detinha a custódia de um pedaço de caulim, ou pemba, e de um bocado de pó de madeira vermelha, dos quais retirava a força para intermediar com os membros mortos da linhagem e com os espíritos da terra, e para realizar os ritos que favoreciam as chuvas, as colheitas, a caça e a fertilidade das mulheres. Sua autoridade estava também associada a uma árvore, a um fícus que se plantava na frente de sua cabana e embaixo do qual o lemba, palavra que significa “tio”, deliberava com os macotas, ou “velhos”, que o seguiam na hierarquia social.

Quando morria um lemba, podia haver cisão entre os sobrinhos mais idosos, e um ou mais deles sair da aldeia, para fundar um novo angundu. O secessionista levava com ele um fragmento de caulim, uma porção de pó de madeira vermelha e um galho do fícus, que plantava em frente à sua casa.

Ele e a nova linhagem eram considerados como descendentes daquele do qual se tinham separado e recebiam um nome composto em que isso ficava claramente dito. Se mais de um sobrinho se tivesse apartado da aldeia, os novos vilarejos e angundus por eles criados consideravam-se irmãos entre si. Sendo o parentesco perpétuo, as linhagens se ligavam umas às outras e estabelecia-se uma precedência entre elas.<sup>41</sup>

Por essa urdidura social passava a trama de outras instituições. Pois outros grupos se formavam fora das relações de parentesco. Os dos rapazes da mesma faixa de idade, que eram circuncidados e iniciados juntos, ainda meninos, na aldeia de seus pais, e que depois mantinham contato entre si, muito embora dispersos pelos mais diferentes vilarejos, aos quais pertenciam pela linha materna. Os dos adivinhos e curandeiros, pois cada quimbanda — que era como lhes chamavam em quimbundo — viajava livremente de aldeia em aldeia e por toda parte era recebido pelos seus pares, com consideração e homenagens. Os dos caçadores, que se conheciam entre si por sinais secretos e formavam uma comunidade esotérica, que ultrapassava as fronteiras da linhagem, da nação e do idioma.<sup>42</sup>

Como entre os lubas e os lundas, um grande caçador não o era somente porque hábil no manejo do arco e da flecha, mas sobretudo pelos seus poderes mágicos. Tinha, sob a guarda, discípulos, com os quais estabelecia uma relação de autoridade e respeito. Os aprendizes iam engrossar a sociedade secreta dos caçadores, que talvez tenha exercido, tal qual entre os lubas e os lundas, um papel considerável na formação e consolidação dos estados ambundos. Do que sabemos dos pendes do rio Lui, emergem, porém, outras personagens principais: os cabeças de certas linhagens que custodiavam uma boneca de madeira, a lunga ou calunga.

Segundo a lenda, o herói civilizador ambundo, Angola Inene, teria trazido de terras do nordeste ou, conforme outras versões, do mar, as lungas (ou malunga, que é o plural em quimbundo da palavra). Esta última origem seria o resultado de interpolação europeia, do traduzir equivocado de Calunga, “as grandes águas”, por oceano Atlântico, e contrasta com o papel agrário da escultura de madeira, ligada aos ritos de chamar a chuva e da fertilidade.<sup>43</sup> As “grandes águas” podem ter sido um dos afluentes do Zaire ou qualquer outro lago ou rio. Os europeus, além disso, interpretaram Calunga como uma alta divindade e talvez tenham contagiado com este novo conceito as crenças ambundas.

Cada lunga vivia num determinado curso d’água. E era guardada por uma linhagem, cujo chefe conhecia o segredo da comunicação com as forças



espirituais que a boneca continha. Essa linhagem sobrepunha-se às outras e sua cabeça possuía autoridade territorial sobre toda a área banhada pelo riacho ou pedaço de rio onde morava a lunda. Era ele quem alocava as terras a novas famílias que para ali quisessem mudar-se e, paulatinamente, senhor das chuvas e da fertilidade da terra, passou a receber tributos e a concentrar riqueza e poder. Estabeleceu-se também uma hierarquia entre os vários guardiões de calungas: o custódio da estatueta do rio principal era mais importante do que os dos riachos tributários, a graduação da autoridade fazendo-se conforme a hidrografia.

A calunga tornou-se assim, e desde há bastante tempo — a contar do fim do século XIII?<sup>44</sup> —, fonte de poder político e de uma organização social fundada na terra, num sítio preciso, e não apenas na estrutura de parentesco. Muito embora tenha sido depois suplantada, em quase toda parte, por novos símbolos da centralização estatal, persistiu como emblema dominante no baixo Luri e ligou-se ao nome de numerosos ancestrais e fundadores de reinos, bem como aos títulos de vários sobas. Entre os cubas, houve um Calunga; Calala Ilunga foi o herói civilizador dos lubas; os quiocos possuem um Calunga entre os seus maiores; os povos do sul do lago Maláui dizem que Calunga lhes trouxe as novas instituições,<sup>45</sup> a palavra aplicava-se, entre os lundas, ao senhor, ao chefe, ao rei,<sup>46</sup> e, entre os congos, era, a um só tempo, o título mais comum dos quitomes, uma grande extensão de água e a vasta corrente mítica a separar as duas montanhas que formavam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.<sup>47</sup> A boneca, com o seu nome, atravessou o Atlântico e sobrevive nos maracatus brasileiros.

O maracatu é uma forte reminiscência dos préstitos reais africanos. Já Pereira da Costa<sup>48</sup> acentuava, no início do século XX, ser ele “um cortejo régio, que desfila com toda a solenidade inerente à realeza”. Sabe-se que, no passado, se ligava à coroação dos reis do Congo, eleitos pela escravaria. E pode-se cogitar que representasse, até mesmo sob o disfarce da eleição ou da aclamação, a persistência de estruturas de poder africanas no Brasil.

Mantendo-se em segredo os vínculos entre grupos ambundos, num segredo auxiliado pela ignorância dos senhores de escravos, tinham os chefes vendidos de mostrar a fonte de seu poder — e já agora também penhor de unidade do grupo ao Brasil —, a calunga. A boneca, toda enfeitada de fitas, devia ser o foco central do desfile, como indica o ritual que Mário de Andrade<sup>49</sup> registrou num maracatu do Recife: antes da saída do bloco, passava de mão em mão, e cada um dos componentes do grupo dançava um bocado com ela.

Do que não necessitava Mário de Andrade era de recorrer a um



“fenômeno bastante engraçado de catacrese”<sup>50</sup> para explicar a palavra “calunga”, a qual, segundo ele, teria mudado de significado, no Brasil ou ainda na África, passando, do conceito originário de “chefe” ou “senhor”, a designar a boneca que seria o distintivo de poder dos sobas. Ora, o que se deu foi exatamente o contrário.

Intuiu, contudo, Mário de Andrade<sup>51</sup> o conteúdo político da calunga, derivado daquilo que definiu como “um conceito vago, místico, de grandeza inexplicável, de superioridade misteriosa ou força sobre-humana”. Reconheceu nela um “símbolo político-religioso de reis-deuses”. E nisto se aparta de Artur Ramos,<sup>52</sup> que viu na boneca somente o aspecto religioso, o fetiche do grande deus Calunga, de acordo com a concepção divulgada pelos europeus e na esteira de tantos viajantes e estudiosos do século XIX.

A autoridade derivada da custódia de uma lunga sobrepôs-se, em várias regiões, à dos lembas, sem, no entanto, eliminá-la ou mesmo substituí-la. A territorialidade da lunga conviveu e competiu com a estrutura de linhagens, e a boneca, com os poderes do caulim, do pó de madeira vermelha e do fícus plantado à frente da cubata de cada lemba.

Alguns dos guardiões de calungas transformaram-se em reis, como o que teve por título butatu e, senhor das jazidas de sal ao longo do baixo Luhanda, dominou sobre as terras a leste do rio Cambo. Em Ingo, entre os rios Lui e Cuango, na Baixa de Caçanje, outra sequência de reis se impôs com o título de caiongo ca cupapa, tendo por base de seu poder uma lunga. No rio Moa, os quicungos quia anjinje foram fortes soberanos. E por todo o sul da Baixa de Caçanje, os pendes tiveram régulos a que davam o título de quilamba e que custodiavam lungas.

O grau de centralização desses reinos devia ser bastante reduzido. O papel dos grandes sobas provavelmente se reduzia aos rituais da fertilidade e à solução dos conflitos entre as linhagens. Sofriam, por outro lado, os guardiões de lungas, constantes pressões e desafios de novos objetos carregados de força, de novos símbolos de poder, sobre os quais se assentavam novas estirpes dominantes, novos tipos de régulos.

Um desses objetos chamou-se angola. Era uma coisa de ferro: sino, faca, lâmina de enxada, ponta de lança, martelo. Ou apenas um pedaço informe de metal. Mas, transformado em traço de união entre os vivos e os mortos, nele residia a força do mundo.

A tradição oral assevera que a introdução da angola entre os ambundos andongos deveu-se aos sambas,<sup>x</sup> gente vinda do norte, conquistadores equipados com armas de ferro de qualidade superior. Os sambas proviriam talvez das nascentes do Lucala, na província de Umbamba, no reino do

Congo, e seriam governados por reis-ferreiros, como atestaria o fato de ter sido o seu lendário fundador, Angola Musuri, quem primeiro fez instrumentos de ferro.<sup>53</sup>

Talvez a história da conquista seja o disfarce heroico da difusão pacífica do novo símbolo de poder, que corresponderia ao aumento da importância do ferro e à ascendência dos que lhe controlavam o fabrico. O novo emblema de autoridade contrastava com os anteriores, de caulim, madeiras, palha, penas etc., e teria começado a se impor no século XIII<sup>54</sup> ou no XIV.<sup>55</sup>

A angola diferia substancialmente da lunga. Enquanto esta estava ligada a um curso d'água e a um determinado território, aquela era móvel, podia ser levada para onde se deslocasse a linhagem que a detinha. Deve, por isso, ter, inicialmente, servido aos interesses que se identificavam com o angundu e o lemba.<sup>56</sup>

Cada aldeota queria ter sua angola. E esta era guardada por um samba. Que era samba, ainda que não pertencesse àquela etnia. Samba, em virtude de sua função de zelador da angola. Com o tempo, o guardião do emblema de ferro transformou-se no verdadeiro chefe da comunidade. E em árbitro, por ser teoricamente estrangeiro, das disputas locais. Tomou o nome de lemba dia angola (o tio da angola), reduzindo-se o papel do lemba dia angundu ao de mero distribuidor do caulim entre as mulheres.<sup>57</sup>

O processo de mudança e de centralização da autoridade foi-se acentuando. Os detentores do título de angola a quiluanje, por exemplo, começaram, pouco antes do início do século XVI, a ter uma influência política e militar muito mais ampla do que os lembas de que derivavam.

Quiluanje quer dizer “conquistador”.<sup>58</sup> E conquistadores devem ter sido, embora em pequena escala, esses chefes que se faziam reis. Eles são bem representativos dos consolidadores de vários estados que surgiram com base na angola.

Ao cederem-se pedaços de angola a novas linhagens, estabeleciam-se vínculos de subordinação e parentesco perpétuo entre a que dava e as que recebiam. O angola a quiluanje, para reforçar ainda mais a dependência, casava-se com mulheres de outras estirpes e aos filhos que delas tinha entregava o comando das linhagens a que pertenciam. O filho do quiluanje voltava como senhor à terra de seus tios, à sua família.

Assim estruturou-se o reino andongo do angola a quiluanje, que sintomaticamente tinha sua capital próxima às minas de ferro do rio Nzongaji, afluente do Lucala. Controlava ele também as jazidas de sal de Quissama<sup>59</sup> — e sal e ferro foram as bases econômicas do poder de um

estado que posteriormente se expandiria por vasto território e seria capaz de mobilizar grandes exércitos.

Bem distinta, embora no mesmo rumo centralizador, foi a evolução política dos povos que viviam ao sul do Cuanza, no planalto de Benguela. Chamavam-se, e chamam-se, ovimbundos e falam o umbundo. Culturalmente, estão muito mais apartados dos ambundos do que estes dos congos.

Eram sobretudo pastores de bois. Como, mais ao sul, os herreros.<sup>y</sup> Ao contrário destes e tal qual os ovambos,<sup>z</sup> os nianecas<sup>aa</sup> e os ancumbis,<sup>bb</sup> que também lhes ficavam abaixo no mapa, os ovimbundos praticavam sistematicamente a agricultura. Tinham a caça em altíssima conta. Possuíam rebanhos numerosos. E distinguiam-se dos vizinhos, por conhecer a ordenha das vacas.

Deviam ocupar desde muito o planalto de Benguela. E trabalhar o ferro já no século VIII. Suas tradições citam um certo Feti, que teria sido o primeiro homem (isto é, o primeiro ovimbundo) e que, caçador de elefantes e antílopes, teria chegado, vindo não se sabe de onde, às cabeceiras do Cunene e ali encontrado, a sair de touceiras de junco, as três mulheres nas quais gerou o seu povo.<sup>60</sup>

Os ovimbundos dizem ser de Feti o túmulo de chefe existente num local fortificado com muros de pedra, perto das fontes de Cunene.<sup>61</sup> Carvões retirados dessas ruínas de Feti la Choya permitiram atestar que estiveram ocupadas nos séculos VIII e XIII por gente que conhecia o ferro.<sup>62</sup>

Essa gente deve ter dado origem ao reino de Culembe, do título do soberano que controlou amplas porções do planalto de Benguela e cuja capital ficava próxima às nascentes dos três rios principais que drenam o noroeste da chapada: o Longa, o Cuvo e o Ngango.

Desse estado quase nada sabemos. Exceto que dele terá derivado o reino de Libolo, mais ao norte, e que nele se desenvolveu um culto guerreiro, uma associação masculina independente dos vínculos de linhagem, uma espécie de exército em constante vigília, de fraternidade militar cujos membros se ligavam por rigorosos ritos de iniciação, que os faziam invulneráveis às armas inimigas. Esse corpo armado tomaria o nome de quilombo e se transformaria numa poderosa e disciplinada máquina militar.

A palavra “quilombo” teria o destino de ser usada com várias acepções, a mais famosa delas a de habitação de escravos fugidos, em Angola, e a desses refúgios e dos estados que deles surgiram, no Brasil. Derivavam-na geralmente da raiz lumbu, que, em quimbundo, umbundo e quicongo,

significa “muro”, e por isso se aplicaria a um espaço protegido por cercas, a um campo de guerreiros. Joseph C. Miller<sup>63</sup> propõe uma derivação mais direta: quilombo viria da raiz umbundo lombo, “circuncisão” ou “sangue”. E relembra que, no século XIX, um grupo de língua umbunda que morava nas cercanias de Benguela chamava quilombo a seu campo de circuncisão.

Se assim tiver sido, a associação iniciática de guerreiros a que se deu o nome de quilombo poderia ter suas origens nos centros de circuncisão. Ali se teria desenvolvido, entre jovens de diferentes linhagens, um novo sistema de coesão e fidelidades, num mundo de pastores que se sedentarizavam. Essa fraternidade nas armas estaria hipoteticamente na base do poder do culembe, assim como as sociedades de caçadores tiveram papel fundamental na criação dos estados luba e lunda.

Com uma classe militar disciplinada, treinada e coesa pelos rigorosos ritos de iniciação, o culembe deslocou ou absorveu, ao sul, os bosquímanos e os vátuas<sup>cc</sup> — esta última, a designação coletiva para vários povos negros não bantos, e provavelmente pré-bantos, muitos dos quais falam línguas coissãs. Eram os vátuas coletores e caçadores, que foram em grande parte refugiar-se no deserto de Moçâmedes. Entre eles talvez se incluíam os vacuepes, que corriam infatigavelmente atrás das zebras até que elas se extenuassem e caíssem em suas mãos.<sup>64</sup>

Ao norte, o culembe topou os libolos, o grupo mais meridional dos ambundos. Não se sabe se os dominou ou os fez tributários, um preposto ovimbundo posteriormente se independizando e criando um novo reino. Ou se os libolos, até mesmo para melhor defender-se, assimilaram as instituições políticas do Culembe.

De qualquer forma, no estado libolo, os preceitos ambundos, como o parentesco perpétuo, a sucessão das posições sociais e a força das linhagens, só persistiram na província central de Haco e entre os vassalos lenjes. Em todas as outras partes de um reino que surgiu nas margens do rio Ngango, afluente meridional do Cuanza, e que, no momento de seu auge, no início do século XVI, se expandira para o norte até as nascentes do Cambo e as escarpas ao sul da Baixa de Caçanje, todo o poder provinha do monarca, cujo título era hango dia culembe, ou hango, “filho” do culembe.

Excetuadas a província de Haco e a região lenje, não havia no reino posições vitalícias ou hereditárias. O hango concedia o título de vunga a quem fazia representante de seu mando e lhe entregava uma insígnia, que retornava ao rei, quando o titulado perdia as funções ou falecia.

Os vungas tinham obrigações especiais para com o soberano. Recolhiam para ele o tributo. Forneciam-lhe tropas. Alguns deviam alimentar a capital.

Outros, limpar as estradas que a ela conduziam. Todos sabiam depender do hango, e não de suas posições de parentesco, para manter-se no poder. E lhe eram fiéis.



## O cavalo e a canoa: os mossis e os songais

Foi talvez no século XI. Ou no correr dos cem a duzentos anos seguintes. Vieram, segundo suas tradições,<sup>1</sup> da Hauçalândia ou do lago Chade e estabeleceram-se, como senhores, ao sul do grande arco do rio Níger. Há quem suspeite<sup>2</sup> de que emigraram quando as cidades-estado hauças começavam a tomar forma: seriam certas linhagens que preferiram, por não ter logrado êxito na disputa pelo poder que ali se travava, ir para terras distantes a permanecer como súditos no país natal.

Um manuscrito do século XV, atribuído a Abkal ould Aoudar<sup>3</sup> (de cujo texto só se conheceria uma cópia de 1918),<sup>4</sup> conta que os mossis, provenientes do leste, se instalaram, entre os séculos VIII a XII, em Dallol Boso, ao norte do Níger. Ali fundaram um estado, cuja última capital teria sido Rózi. Transferiram-se, em seguida, para mais perto do rio, tendo por centro Minji. Mas não permaneceram nesse local por muito tempo: na primeira metade do século XIII, atravessaram as águas e foram criar no banco do Gurma uma nova entidade política, com o mesmo nome das duas anteriores, Diamare. Mais tarde, talvez tenham descido para a região do Volta Branco.

Nem todos aceitam a origem estrangeira. Para os que dela discrepam,<sup>5</sup> os antepassados dos mamprúsis,<sup>a</sup> dos dagombas<sup>b</sup> e dos mossis seriam grupos que já viviam no alto Volta e que, após se imporem aos demais, construíram a teoria de procederem de fora, semidivinos, portadores de qualidades especiais que os consagravam ao mando. Não poderia o manuscrito de Abkal ould Aoudar, ainda que genuíno e não uma contrafação tardia, ter sido construído para tornar ideologicamente verdadeira a origem externa?

Não é isso o que narram, contudo, as tradições e os tambores. Contam-nos como Toaziê,<sup>c</sup> o “Caçador Vermelho”, saiu de Tunga, ao leste do lago Chade, atravessou a Hauçalândia e foi ter ao Mali, onde serviu nas tropas do mansa e se casou com uma de suas filhas, Paga Uabaga.<sup>d</sup> Formou, segundo a interpretação de alguns, na cavalaria do mansa,<sup>e</sup> enquanto que outros o creem songai ou hauça.<sup>7</sup> Numa das versões do mito, ele vivia numa caverna,



antes de ser chamado ao serviço do rei do Mali, e deste recebeu por prêmio uma mulher coxa. O filho que deles nasceu, Copogonumbo,<sup>e</sup> também guerreou para o mansa, indo depois fixar-se em Gurma, ao sul de Songai. Após desposar a filha do “senhor da terra”, matou o sogro, impondo-se pelas armas e por aquelas duas ações sobre a gente local.

Um dos filhos de Copogonumbo, Na Nedega,<sup>f</sup> deslocou-se para o sul, com um magote de guerreiros, e se fez senhor do nordeste da atual República de Gana. Estabeleceu-se em Pusiga, no Gambaja, que tornou a capital de um reino, o Mamprúsi, onde teriam origem as dinastias dagombas e mossis.

Morto Nedega, reinou Zirili. Quando este, por sua vez, desapareceu, abriu-se a luta entre seus filhos. Tosugo<sup>g</sup> continuou a estirpe em Mamprúsi. Sitobo<sup>h</sup> foi para o sul e lançou as bases do estado dagomba. Amatambo<sup>i</sup> fundou Nanumba. E uma irmã de Zirili, Ienenga,<sup>j</sup> mulher-soldado, extraviou-se com seu cavalo das tropas que comandava e foi dar a uma floresta, onde a esperava um caçador de elefantes mandê. Do encontro, nasceu um menino, Uidraogo,<sup>k</sup> o “Garanhão Vermelho”, o primeiro dos reis mossis.

Tudo isso ter-se-ia passado, se não for só lenda, num espaço de tempo bem mais longo. Os fatos ligados pela tradição a Na Nedega datariam, segundo M. Izard,<sup>8</sup> do último quartel do século XIV ou do início do XV. J.D. Fage<sup>9</sup> põe a criação de Dagomba no fim do Quatrocentos. Da mesma época seria a fundação do reino mossi de Uagadugu e da metade do século XVI o estabelecimento de Iatenga, conforme os cálculos de Izard.

Da história antiga de Mamprúsi quase nada se sabe. Muito embora o najiri fosse o rei de todos os mamprúsis, seus domínios, divididos em quatro grandes províncias, uma das quais sob seu comando direto, padeciam de frouxa centralização. Os líderes das outras três gozavam, ao que consta, de ampla autonomia.<sup>10</sup>

Um pouco mais se conhece dos começos de Dagomba. O consolidador do reino teria sido um filho de Sitobo, Na Niagse.<sup>l</sup> Dele afirma-se que subjugou com violência os naturais da região, matando seus chefes religiosos e colocando sequazes de confiança à cabeça das aldeias.

As gentes que encontrou e sobre as quais se impôs eram de língua gur e semelhantes aos concombas<sup>m</sup> do norte de Gana e do Togo, que puderam, protegidos pelos alagadiços do rio Oti, manter as antigas estruturas de linhagem.<sup>11</sup> Esses povos eram organizados em áreas de jurisdição ritual, cada uma delas sob a autoridade de um sacerdote da deusa-terra — denominado tenga-soba, ao norte, e tengdana, ao sul —, que lhe custodiava o santuário.<sup>12</sup>

Os grupos que não se refugiaram em outras áreas, de mais difícil acesso, como o fizeram os concombos do rio Oti ou os dogons das escarpas do Bandiagara, foram incorporados aos reinos dagombas e mossis como plebeus e, nos exércitos, formariam entre os arqueiros. O processo foi a um só tempo de subjugação violenta e aculturação. Os invasores escolheram mulheres da terra para esposas. E adotaram os idiomas dos invadidos.

A capital de Dagomba chamou-se Iendi-Dabari e ficava na rota que levava a Bono-Mansu, por onde se fazia o comércio do ouro. Em Iendi-Dabari, escavações revelaram as ruínas de um conjunto ao fim do século XVII, quando a cidade foi abandonada. As edificações, provavelmente destinadas ao comércio, ficavam adjacentes a largos pátios descobertos, onde se guardariam os animais das caravanas<sup>13</sup> que vinham buscar o metal amarelo garimpado no país acã e no Volta Negro.

Dos mossis, dizem os mitos etiológicos que o primeiro foi o filho de Ienenga, Uidraogo. Graças à cavalaria que lhe cedeu o senhor dos mamprúsis, seu tio, ele se impôs sobre a região de Tencodugu, onde instalou um reino. Algumas tradições<sup>14</sup> dão, entretanto, por mais antigas outras chefias mossis. Afirmam que as primeiras foram Zambarga e Sanga. E mencionam, depois, várias outras, entre as quais, Kinzem, Wargay, Lalgay e Tenoagen. Desta última é que teria derivado Tencodugu.

A imagem que nos deixa a história oral dos mossis é de um movimento do sul para o norte, de Pusiga para as nascentes do Volta Branco e, a oeste, para além do Volta Vermelho. Grupos de guerreiros a cavalo acometiam e sujeitavam populações agrícolas, entre elas se instalando como uma elite a que se devia tributo, trabalho e deferência. Tal foi a trajetória de dois filhos de Uidraogo: Raua<sup>15</sup> e Zungara.

As narrativas tradicionais desenham o primeiro como um grande conquistador, cuja cavalaria teria chegado, na perseguição dos dogons, até os sopés do Bandiagara. Por algum tempo, ele conseguiu estruturar um pequeno império, o Rauatenga, que pronto se desfez, não só por dissensões entre os vários irmãos, filhos e lugares-tenentes que colocou no comando de suas partes, mas também porque os mossis eram ainda pouco numerosos para fazer frente à continuada hostilidade da gente da terra. Desse apoucado império, sobrou como herança o reino de Zondoma.

Zungara teve um destino menor, que se fez grande nos seus filhos. Um deles fundou o reino de Ratenga; um outro, o de Zitenga; um terceiro, Gigma, embrenhou-se em conquistas pela banda oriental do Volta, chegando até o norte do atual Burquina Faso; e um quarto, Úbri,<sup>16</sup> marchou para o noroeste, onde estabeleceu um grande reino, Uagadugu, cujos

soberanos são até hoje conhecidos como moro-naba, ou mogo-naba, o “chefe dos mossis”.

Os descendentes de Uidraogo são conhecidos por naconses, porque possuem no sangue a virtude do poder político, ou nam. Já a progênie dos conquistados, os tegbisis, detém o tengasobundo, ou relação espiritual com a terra. Podem estes ser fracos militarmente e estar marginalizados na estrutura política, porém contam com a fortaleza sobrenatural, derivada da aliança com o solo e as divindades do lugar.

Os naconses, ao ocupar um novo território, colocavam à frente das aldeias um dos seus, mas este não era qualificado para sacrificar aos deuses locais, para pedir a chuva e garantir a fertilidade do solo, dos animais e das mulheres. Isto só estava ao alcance do representante dos aborígenes, do tengasoba, sacerdote e “senhor da terra”, que continuou, em muitos casos, a ser o chefe dos vencidos e a representar a reação contra o estrangeiro, e, em outros, a servir de traço de união entre os nativos e os mossis.

Jack Goody<sup>15</sup> lembra que os cavalos, no norte de Gana, são tabu para as populações agrícolas, a tal ponto que esses animais não podem sequer entrar nas aldeias onde há altares às divindades da terra, e atribui esse horror ou ódio aos equinos ao fato de neles identificarem os que trabalham o solo o instrumento de sua opressão. Talvez seja este o motivo. Mas poderia haver um outro: o de terem, desde a conquista, os dagombas e os mossis proibido a posse, o uso e até mesmo o contato dos povos dominados com os cavalos, a fim de que jamais aprendessem a montá-los, para fazer-lhes frente. Com o tempo, o medo, nascido da interdição, voltou-se em ojeriza, terror, raiva ou repulsa.

A persistência, até os nossos dias, de fortes diferenças de valores e modos de vida entre os aldeões que evitam os cavalos e a elite armada que os mima, revela a violência crua que devia reger, de início, as relações entre os naconses e os tegbisis. Mas, se aqueles, a cavalo, mantinham estes em obediência, deles e da abundância de suas colheitas dependiam. Com o acumular dos anos, a ferocidade do império deve ter-se abrandado, surgindo processos de acomodação e conciliação entre os dois grupos. Não só os tengasobas assumiram, como sacerdotes da terra, posições de autoridade, mas alguns outros representantes dos conquistados também se incorporaram, muitas vezes pelo parentesco derivado do casamento, à classe dos senhores. Úbri, por exemplo, já era filho de mulher grunce (ou gurúnsi) e, nas tradições, representaria a aliança entre conquistadores e vencidos, bem como a transformação de um chefe imposto pelas armas em soberano aceito pelos súditos.<sup>16</sup> Enquanto os irmãos de sua mãe

possivelmente melhoravam de vida, não faltariam naconses a cair de seus corcéis para a condição de plebeus.

Muitos dos altos funcionários do estado passaram, mais tarde, a ser recrutados fora dos quadros da aristocracia montada. Os reis procuravam, assim, limitar a força dos naconses e impedir a multiplicação de focos de poder e de insubmissão, pois os governadores de províncias e administradores plebeus não possuíam nam e só exerciam o mando porque em nome do rei. Deste eram servidores, quando não escravos. Em Uagadugu, um dos principais ministros, o cansaoga na, viria a ser reiteradamente um eunuco.<sup>17</sup> E em Dagomba, os castrados, poderosíssimos, acabariam por controlar a administração.<sup>18</sup>

Tendo todas sua fonte direta ou distante em Mamprúsi, as dinastias dagombas e mossis estavam vinculadas por um parentesco, se não real, pelo menos político e simbólico. E bem compreendiam a rede que integravam. Cada moro-naba mandava, por exemplo, parte do espólio de seu predecessor (no qual se incluíam as esposas) para os soberanos de Dagomba e Gurma, bem como presentes anuais de escravos, tecidos e um cavalo para Mamprúsi,<sup>19</sup> cujo najiri considerava como “pai”. Havia uma espécie de pacto permanente entre os reis mossis. Era raro o guerrearem-se entre si. E assistiam-se mutuamente.

É natural, assim, que fossem semelhantes as formas sociais e as instituições políticas dos estados mamprúsi, dagomba e mossis. No alto estava a nobreza. Logo abaixo, os homens comuns. E, sob estes, a escravaria. Numa estrutura fortemente hierarquizada, na qual liames, que poderiam, de modo muito grosseiro, ser comparados aos da vassalagem, vinculavam todos, de escalão em escalão, ao grande rei.

A nobreza dividia-se em dois grupos: o primeiro formado pelos que podiam vir a ser reis; e o segundo, por aqueles que, embora detentores do nam, a isso não podiam aspirar. Os últimos tornavam-se muitas vezes, em seus domínios, extremamente poderosos, criando verdadeiros principados autônomos dentro dos reinos.

Os que podiam ser reis variavam de estado para estado. É possível que a sucessão fosse, no início, rotativa entre dois ou mais segmentos da estirpe real, mas a prática foi abandonada em favor da sucessão unilinear, que fortalecia o centralismo. Em Uagadugu, onde o moro-naba era escolhido pela nobreza entre os membros da família de Úbri, foi-se paulatinamente desenhando o costume de passar a “pele” — símbolo do poder real — ao rebento mais velho do monarca falecido. Em Dagomba, disputavam a realeza todos os filhos de antigos soberanos. E em Mamprúsi, não apenas

os filhos, mas também os netos.<sup>20</sup>

As massas dedicavam-se à agricultura. Uma agricultura pobre, em condições ingratas de clima e solo. Mas que contribuirá, apesar disso, para sustentar com seus excedentes as pequenas cortes dos nobres e a grande corte do rei. Criavam-se cabras, carneiros, jumentos e cavalos. Curtia-se e trabalhava-se o couro. Eram numerosos os tecelões e os ferreiros.

Nas principais cidades, havia bons mercados. Muitos dos comerciantes eram mandês e soninquês. Chegaram muçulmanos; e se conservaram como ínfima minoria religiosa, em territórios que o islão não converteu, ou acabaram por resvalar para a apostasia. Importavam sal e exportavam tecidos de algodão e animais, sobretudo jumentos. O comércio não teve, porém, nesses estados, a não ser em Dagomba, importância maior na formação e acumulação de riqueza, pois as rotas do ouro e da cola passavam ao largo de Mamprúsi e dos territórios mossis.

Esses estados pouco podiam obter da agricultura pobre e do escasso comércio. Acostumaram-se, por isso, a buscar pelas armas novos vassalos que lhes pagassem tributos, mais escravos para lhes trabalharem as terras e toda a sorte de butim. A guerra era o caminho para o crescimento do estado e a atividade econômica por excelência da casta dominante: era o meio primordial de apropriação de riquezas e de instrumentos de produção.

Os mossis faziam a guerra do mesmo modo que os exércitos do Mali. Os arqueiros davam início às operações, a infantaria investia, e só depois as tropas a cavalo rematavam a luta.

As armas da cavalaria eram a lança, a azagaia e a espada. Os ginetes não conheciam o lifidi, mas protegiam o corpo com quatro ou cinco túnicas superpostas, e a cabeça, com um turbante espesso. O cavalo tinha para resguardá-lo apenas uma testeira de metal e uma grande manta de couro sobre a sela.<sup>21</sup>

Eram seguramente hábeis, rápidos e ferozes cavaleiros, esses mossis. Tanto que, desde Delafosse,<sup>22</sup> eles têm sido identificados com os exércitos que arremeteram contra o império do Mali e se opuseram ao poder em expansão dos songais. Seriam os mesmos mossis do rio Volta os que teriam atacado Tombuctu em 1337<sup>23</sup> (ou, segundo outra leitura<sup>24</sup> do Tarikh as-Sudan, de Al-Sadi,<sup>25</sup> bem mais tarde, já no início do século XV) e que, após saquearem e incendiarem a cidade, regressaram às terras de onde tinham vindo. A esses assaltantes, caso a pilhagem de Tombuctu se tenha dado na quarta década do século XIV, poderia estar a referir-se Mansa Musa, quando, no Cairo, mencionou como seu pior inimigo uma gente que



comparou aos tártaros, porque terríveis arqueiros e destros no dorso dos cavalos.<sup>26</sup>

Musa deixa claro não haver mais do que breves descansos na guerra que contra eles se travava. Pois esses cavaleiros a que os textos do Tarikh al-Fattash e do Tarikh as-Sudan chamam mossis açoitaram o médio Níger por mais de três séculos. Desde as incursões, na metade do Duzentos, nos territórios do reino de Gao.

Há notícias de que os mossis, no início do século XV, atacaram Benka; de que, em 1433 ou 1434, de novo arremeteram contra Tombuctu; de que, em 1470, guerrearam Macina e, em 1477 ou 1478, devastaram a região de Sama, no país bambara. Em 1480, seria a vez de Ualata sofrer-lhes a fúria. Não vinham, porém, para ficar como senhores. Davam combate, destruíam, pilhavam — e iam-se embora com os despojos. Para as suas terras, as quais, segundo o príncipe jalofo Bemoí disse a d. João II de Portugal, começavam além de Tombuctu e se estendiam contra o oriente.<sup>27</sup>

Não vinham, portanto, do sul, dos vales do Volta. Mas de leste. Quem sabe se da terceira Diamare, já na margem direita do Níger?<sup>28</sup> Esta é apenas uma hipótese sobre a identidade e a localização desses mossis, que talvez só guardem com os senhores dos reinos do rio Volta o mesmo etnônimo. Nas tradições destes últimos não há, com efeito, memórias de guerras com Songai, nem de maior presença ao longo do arco do Níger.<sup>29</sup>

J.D. Fage, ao estabelecer uma nítida diferença entre os mossis da grande curva do Níger e os da bacia do Volta — estes últimos só começariam a fundar os seus reinos quando bem avançado o século XV e não podiam, portanto, ser responsáveis pelas agressões organizadas contra o Mali e Songai —, não afasta, porém, que ambos tivessem a mesma origem.<sup>30</sup> Os mossis que tantas vezes assolaram o arco do Níger proviriam de Diamare, do mesmo modo que os que se impuseram na bacia do Volta. Estes teriam migrado para o sul, talvez em decorrência da mudança de fortuna na luta contra os songais,<sup>31</sup> que passaram, após a queda de Ualata, da defesa à ofensiva e não permitiram que se findasse o século XV sem infligir aos mossis pesadas derrotas, das quais pode até mesmo ter resultado a extinção dos reinos de Diamare.

Por volta de 1275, os songais, com Ali Colom e a nova dinastia Soni, Suni ou Si,<sup>p</sup> haviam recuperado a independência. Por um brevíssimo tempo, porém, pois Sacura, o usurpador, pronto os restituiria à esfera do Mali. E dela Gao, que talvez tenha experimentado efêmeros períodos de autonomia, só escapará inteiramente no fim do século XIV, durante o reinado do Mansa Musa II. O grande império mandinga já enfrentava



dissensões internas e sofrera, ao norte, as pressões tuaregue e azenegue, ao sul, a violência mossi e, por toda parte, a insubmissão dos dominados. Mari-Jata, o ministro que governava em nome do mansa, tentou ainda, pela derradeira vez, submeter os songais. Embalde. Eles não mais retornariam à suserania do Mali e, paralelamente à decadência do antigo império, construirão uma poderosa força militar, baseada, como no passado, nas frotas de canoas dos sorcos.

É possível que, mesmo durante o domínio do Mali, o rei songai (ou soni) comandasse com certa desenvoltura os seus, a partir de Cuquia. Sua condição de tributário far-se-ia sentir sobretudo em Gao, pois o mansa procurava controlar cuidadosamente a grande cidade caravaneira e as rotas de que era início, fim ou passagem. Ibn Batuta a descreve, após nela se demorar por quatro semanas de 1353, como uma das melhores e maiores dos países negros, rica em arroz, leite, galinha e peixe, e produtora de um tipo de pepino (ou de abóbora, ou de melão) de sabor sem igual.<sup>32</sup>

Por volta de 1420, quando reinava Soni Muhamed Dao,<sup>9</sup> os songais já se sentiam suficientemente fortes para tomar a iniciativa contra o Mali. Atacaram, então, territórios do império e subjugaram, entre outras, várias tribos bambaras.

A verdadeira expansão songai começaria logo depois, sob Soni Sulaiman Dandi,<sup>f</sup> falecido em 1464. Dandi conquistou o reino de Mema, que havia pouco se libertara do Mali, mas se discute se veio a anexá-lo, ou não, a Songai.

Como quer que tenha sido, a transformação de um pequeno estado relativamente homogêneo em império plurinacional será obra de um filho de Soni Muhamed Dao, Ali Ber ou Soni Ali. Reinou ele de 1464 a 1492. Durante todo o período, esteve permanentemente em guerra, a disputar à ambição dos tuaregues, dos mossis e dos fulas, os espaços que iam sendo abertos pela decadência do Mali. Todos pareciam aspirar ao domínio das terras que acompanhavam o arco do Níger. E o primeiro alvo da cobiça de todos era naturalmente Tombuctu, o grande porto do comércio transaariano.

A cidade crescera muito sob o Mali. Próspero empório do sal, do ouro, da cola, do marfim, do ferro e do cobre, tornara-se também centro de fé e saber, para ela acorrendo os letrados muçulmanos do Sudão Ocidental. Que ali polemizavam. Que ali ensinavam e conquistavam discípulos. Que dali irradiavam o islame.

Em 1433, os tuaregues de Aquilu ag Mulual<sup>s</sup> conquistaram a cidade, dela expulsando os representantes do Mali. Mas não a ocuparam, preferindo

regressar à proteção do deserto. Confiaram-na a um preposto, o azenegue Muhamed an-Nada,<sup>f</sup> encarregado de governá-la em nome deles e dela extrair o tributo, um terço do qual guardaria para si.

Sob o senhorio tuaregue, alteram-se as elites da cidade. Verifica-se um influxo de mercadores e letrados árabes e berberes do norte do Saara, da Líbia e do Magrebe. O imame da mesquita da Sexta-Feira passa a ser um branco, e brancos, numerosos ministros religiosos, letrados e jurisconsultos. Um novo bairro de elite — a rivalizar com o antigo de Jingerber, ao redor da mesquita da Sexta-Feira — surge em torno do novo templo de Sankore, e lá se vão concentrar os azenegues, provenientes de Ualata, os quais passam a formar, tendo à frente o clã dos Massufas, uma nova aristocracia. Esses azenegues tinham clara consciência do papel político do islão e buscaram o controle do poder.<sup>33</sup>

Pouco após a investidura no governo de Tombuctu, finou-se Muhamed an-Nada. Seu filho Umar substituiu-o como preposto dos tuaregues. E, como um de seus primeiros atos, enviou a Soni Ali uma carta, na qual se vangloriava de seu poder e prognosticava a derrota songai, caso se tentasse a conquista de Tombuctu. O soni recebeu a mensagem como uma declaração de guerra e preparou-se para o ataque. Sabedor disso, Aquilu saiu do deserto e entrou com sua cavalaria na cidade. Os tuaregues em tudo agiram como conquistadores: pilharam as casas, violaram as mulheres, arrebataram ao governador a totalidade dos impostos que este arrecadara.

Cansado da situação, Umar ofereceu seus serviços a Soni Ali, propondo-lhe a entrega da urbe. Mal os songais chegaram, com suas numerosíssimas canoas, sua poderosa e rápida cavalaria e o compacto mole de infantes, às proximidades de Tombuctu, os tuaregues fugiram para Ualata, levando com eles os letrados da mesquita de Sankore. Umar, após acudir o exército songai com muitas canoas, para que este pudesse mais rapidamente cruzar o Níger, lembrou-se da carta insultuosa que enviara a Soni Ali e, tomado de medo, resolveu também escapar, deixando no mando da cidade seu irmão Al-Muctar.<sup>u</sup>

Soni Ali entrou em Tombuctu em janeiro de 1469. A pôr fogo em tudo, a destruir e a matar sem dó. Sua ira desatou-se sobretudo contra as hierarquias muçulmanas, contra os eruditos, contra a gente da mesquita de Sankore.

Dominada a cidade, o soni confirmou Al-Muctar no governo. E prosseguiu a guerra contra os tuaregues, muito embora não os pudesse encaixar a fundo no deserto. Deste santuário, os embuçados fustigavam e fustigavam Tombuctu, inconformados com a sua perda.

Para Soni Ali, a tarefa não estava acabada. Tinha de completá-la com a conquista de Jenné, por onde se faziam as trocas com a savana e a floresta.

Jenné era tão importante quanto Tombuctu. E, como Tombuctu, tornara-se, com suas madrasas, ou escolas islâmicas, influente centro de cultura religiosa. Onde os eruditos continuavam, entretanto, a ser predominantemente negros.

Soni Ali endereçou suas armas a Jenné. Mas esta — ao contrário de Tombuctu, que não tinha defesas naturais e, terreno raso, se abria à entrada da cavalaria — estava protegida por uma trama de rios, alagadiços e canais.

O soni chegou com seus exércitos e sua frota de almadias e canoas. Contaram-se quatrocentos barcos. Que cercaram a cidade e lhe bloquearam os caminhos. O sítio foi longo — de muitos meses. E só quando a fome entre os sitiados e os sitiantes se tornou intolerável, a cidade caiu, em 1473. Soni Ali tratou generosamente os vencidos e não perseguiu os letrados muçulmanos.

Dobrada Jenné, chegara a vez de Ualata, onde se haviam refugiado os tuaregues de Aquilu e seus amigos. Soni Ali, cômico da importância decisiva que tivera sua frota de canoas na vitória sobre Jenné, resolveu construir um grande canal, com cerca de 320km de comprimento, para levar seus barcos desde o lago Fagbine até a aridez de Ualata.

A obra avançava, quando os mossis se anteciparam aos songais e acometeram Ualata, em 1480. Ao sul, seus cavalos assolavam porções cada vez maiores de territórios que deviam obediência ao soni. Deter os mossis tornou-se a tarefa mais urgente e, por isso, Soni Ali sustou, em 1483, a escavação do canal. Suas tropas encontraram-se com as dos mossis ao sul do lago Debo e as levaram de vencida. Os invasores regressaram às suas terras, onde permaneceram indomáveis. E agressivos. E inimigos de Songai. Como outros vizinhos do sul, os baribas de Borgu, que Soni Ali também não conseguiu dominar.

De Jenné, o soni enviou duas expedições militares contra dependências do Mali. Muito provavelmente contra a província de Cala, que se tornou vassala de Songai. E com frequência deu vazão a seu ódio aos fulas, que, desde o início do século XV, se estabeleciam em Macina e na área a sudoeste de Tombuctu, controlando um importante trecho fluvial entre a cidade e Jenné. O Tarikh al-Fattash, de Mahmud Kati e Ibn al-Mukhtar, escrito por volta de 1665, dá-nos conta do horror que Soni Ali tinha aos fulas: “Não podia ver um deles, letrado ou ignorante, homem ou mulher, sem desejar matá-lo. De tal modo dizimou a tribo sangara, que os

sobreviventes se podiam reunir à sombra de uma árvore.”<sup>34</sup> Os fulas, como os mossis e os dogons, eram empecilhos à unificação do império songai, pois separavam o seu núcleo dos ricos territórios que haviam sido do Mali. Isso explica a constância com que Soni Ali lhes deu guerra. Até morrer.

Regressava, com efeito, de uma campanha contra os fulas, quando faleceu, em novembro de 1492. Não se sabe bem como. Pois uma fonte, o Tarikh as-Sudan, diz que se afogou num rio; outra, o Tarikh al-Fattash, que faleceu subitamente; e certa tradição oral assevera ter sido assassinado por um sobrinho, Mamari, que o sucederia no mando.<sup>35</sup> O mais provável é que tenha sido vítima de seus incontáveis desafetos.<sup>36</sup>

A imagem que os autores muçulmanos nos deixaram do construtor do império songai foi a de um tirano cruel e ímpio. A de um inimigo jurado do islão. A partir provavelmente do retrato que dele pintou Al-Maghili (o autor da famosa obra *As obrigações dos príncipes*, dedicada ao sarqui Runfa, de Kano), na carta<sup>37</sup> que, nos últimos anos do século XV, escreveu ao Ásquia Muhamed,<sup>v</sup> a justificar o haver este usurpado o poder.

Al-Maghili qualifica Ali de pagão, embora o soni se declarasse nominalmente muçulmano. O desenho que dele traça não o distingue de seus antecessores, pois, embora por quase cinco séculos o islamismo fosse a aparente religião dos reis songais, estes retiravam a legitimidade dos cultos ancestrais e de seus valores. Ainda que algum deles fosse verdadeiramente devoto de Alá, tinha, para permanecer no mando, de acomodar-se aos ritos tradicionais.

O pai de Soni Ali, Sulaiman Dandi, era tido por grande feiticeiro. Dele o filho herdara a ciência e os poderes. Pois constava que Ali podia transformar-se em abutre e voar, bem como fazer invisíveis os seus soldados.<sup>38</sup> A sua mãe era de uma terra de gente pagã, onde se “adoravam ídolos” e se sacrificava às pedras e às árvores. Ali criou-se nessa fé, entre os tios maternos, e teria tido, depois, apenas os rudimentos da educação maometana. Pouco sabia da doutrina e mal conhecia os ritos, se é que deles não zombava. Fazia suas rezas, mas nem sempre nas horas e nas formas apropriadas — e “não conhecia o significado das preces; dizia-as somente com a língua”.<sup>39</sup>

Talvez tenha sido assim. Mas é possível, se não provável, que a descrição de Al-Maghili, homem apaixonado e colérico, perseguidor dos judeus e das outras gentes do Livro, inimigo de morte dos hereges e dos apóstatas, seja exagerada. Não que Soni Ali tivesse sido um muçulmano estrito. Mas é verossímil crer-se que respeitava o islame e que se tinha por moslim. Não diferia, portanto, de outros reis da África Ocidental, que rezavam na

mesquita e praticavam os ritos dos antepassados; que ouviam os letrados sobre o Alcorão e consultavam os oráculos e os sacerdotes da terra; que procuravam legitimar-se pelo islame, junto às populações cosmopolitas das urbes mercantis, e pelos grandes poderes que lhes concediam as crenças tradicionais, junto ao comum das gentes, aos habitantes das aldeias e do campo.

Seu comportamento feroz para com Tombuctu, enquanto dela foi senhor e, especialmente, nos últimos anos de sua vida, explicar-se-ia pelas ligações que os muçulmanos congregados ao redor da mesquita de Sankore mantinham com os tuaregues. Eram amigos dos seus inimigos, daqueles homens azuis que disputavam aos songais o controle do comércio transaariano. Como se isso não bastasse, os ulemás de Sankore pregavam um estado conduzido estritamente pelas leis do islão e condenavam a prevalência que, a seus olhos, Soni Ali dava aos cultos ancestrais e às estruturas de poder deles decorrentes. À elite maometana de Tombuctu e de alguns outros pontos do império talvez parecesse um pecado de tibieza submeter-se a um soberano cuja ortodoxia se punha em dúvida. Num espaço onde aumentava o número dos que sabiam ler e escrever, tornava-se evidente a distância entre o que dispunha o islame (o governo de Deus, exercido em seu nome por um líder piedoso) e o que se passava em Songai, comandado por um soni ignorante dos textos sagrados, cheio de respeito pelos cultos pagãos e deles até mesmo praticante.<sup>40</sup>

Soni Ali não desconhecia decerto a hostilidade com que era visto por esses islamitas que, tendo por centro Tombuctu e por mentores os ulemás de Sankore, recusavam qualquer compromisso com os fundamentos tradicionais de Songai. Suspeitava provavelmente de que procuravam desacreditá-lo, negar-lhe a condição de soberano legítimo e preparar contra ele a guerra santa. Daí o rigor e a violência contra esses estrangeiros e estrangeirados, que distinguia perfeitamente de outros ulemás, como mostra seu comportamento de toda a vida em relação aos letrados que viviam na corte e em outras partes do império e aos quais acumulou de benesses. Daí também a diferença com que tratou os muçulmanos de Jenné, quando da conquista da cidade.

A facção fundamentalista era, ao que parece, especialmente forte no noroeste de Songai. Seus propagandistas teriam encontrado ouvidos atentos entre os militares que ali serviam e entre os altos representantes do estado, em geral também membros das classes armadas, a espinha dorsal de um império que não conhecia a paz. Formou-se, assim, uma aliança entre os comandantes das tropas e os ulemás e mercadores de

Tombuctu. Esse partido do islame aproveitar-se-ia da morte de Soni Ali — se é que não foi por ela responsável — para empolgar revolucionariamente o poder.

Essa é uma hipótese. Uma outra descarta ter havido uma conspiração religiosa para derrocar Soni Ali. A mudança de dinastia que se seguiu à sua morte teria resultado de disputas puramente políticas entre linhagens, disputas das quais não estaria ausente a motivação étnica, pois Soni Ali era songai, e o primeiro ásquia, metade soninquê<sup>41</sup> ou tucolor. A justificativa islâmica teria sido montada posteriormente, para vestir a usurpação de guerra santa.<sup>42</sup>

Tão logo se soube do falecimento de Soni Ali, proclamou-se o seu filho Abu Bacre Dao, ou Baro,<sup>w</sup> rei de Songai. Contra isto ergueu-se um poderoso chefe militar, Muhamad Turê, ou Mamari, que logo contou com o apoio dos comandantes de Bara e Kuru, na região ao redor do lago Debo.

Os exércitos rivais encontraram-se nas proximidades de Gao e, após duas batalhas, em fevereiro e abril de 1493, Baro deu-se por vencido. Antes da luta, Mamari, para cumprir os requisitos formais da decretação da guerra santa, teria solicitado a Baro, por três vezes, que se submetesse ao islame. A exigência, recusada por Baro, mostraria, caso o relato fosse verdadeiro e não uma interpolação posterior no texto do Tarikh al-Fattash,<sup>43</sup> o caráter de jihad assumido pela campanha de Mamari — e como jihad a qualifica Al-Maghili.<sup>44</sup>

Quem era esse Mamari, que toma o título de ásquia e faz do islame o fundamento e a justificação do seu poder? A tradição o diz filho de uma irmã de Soni Ali. As fontes maometanas, sem negar que sua mãe fosse uma princesa songai, querem-no tucolor ou soninquê e pertencente a um clã, o do Turê, desde muito vinculado ao islame e aos interesses do comércio transaariano.

Mamari, ou Ásquia Muhamed, divorciado das tradições e dos ritos religiosos songais, teve de fundar sua força pessoal no baraca islâmico. Daí a necessidade, mal assumiu o poder, de cumprir a peregrinação a Meca. Para lá partiu, em outubro ou novembro de 1496, com mais de quinhentos cavaleiros, mil infantes e trezentos mil miticais (uns 1.270kg)<sup>x</sup> de ouro.

Dois anos mais tarde, em agosto de 1498, voltou ao Songai. Não apenas como al-haji, ou peregrino, mas também como califa do país dos negros. Pois nesse título foi investido no Egito pelo califa abássida, que lhe deu o roupão verde, o turbante cerimonial branco e a espada de comandante dos fiéis.

Ásquia Muhamed fez do islão o culto imperial. Exaltou os ulemás e os pôs



a seu serviço. Incentivou a aplicação das leis muçulmanas e nomeou cádis para as principais cidades. Em Tombuctu, o cádi tornou-se todo-poderoso, impondo-se até mesmo sobre o representante do ásqia. Ou assim crê a maioria dos autores. Há, porém, quem assevere<sup>46</sup> que o cádi só gozava de autonomia em matérias estritamente municipais, mantendo o ásqia o controle dos assuntos militares, mercantis e tributários nas mãos de agentes de confiança. Estranho seria que o não fizesse, pois Tombuctu era um porto saariano tão importante quanto Gao.

Sob Ásqia Muhamed, a Tombuctu voltou a prosperidade. O ouro do país acã e do Volta Negro, que encontrara na Hauçalândia, durante a fase de hostilidade do soni, novos portos para a travessia do deserto, retornou à cidade, à qual também se devolveu o prestígio de grande centro do saber islâmico.

Não que ali tenha havido, como já se propalou, uma universidade semelhante à de Al-Azhar, no Cairo. A chamada universidade de Sankore era apenas um bairro, ao redor de uma mesquita, no qual se concentravam os ulemás e as madrasas. Essas escolas corânicas, em geral pequenas, somavam, no final do século XVI, uma centena e meia,<sup>47</sup> e para elas afluíam alunos de toda a faixa sudanesa, alunos que estudavam não apenas o Alcorão, as leis islâmicas e a jurisprudência maliquita, mas provavelmente também história, geografia, gramática, lógica, retórica, astronomia e astrologia.<sup>48</sup>

De Tombuctu irradiou-se um islame militante, que imprimiu sua marca nas populações mercantis das cidades, mas não ganhou o campo. A esmagadora maioria dos súditos do ásqia não deve sequer ter tido notícia da nova crença e, se a teve, continuou apegada à sua fé ancestral, aos deuses e aos espíritos da natureza e ao culto dos antepassados. Com Ásqia Muhamed não se teriam alterado, portanto, de forma decisiva, as relações entre o islame e a sociedade sudanesa.<sup>49</sup>

No próprio plano político, o ásqia pouco fez para moldar as estruturas do estado à teoria muçulmana de governo. Era dotado de suficiente realismo para compreender que a nobreza songai permanecia em grande parte fiel às suas tradições, do protocolo à fé. As leis islâmicas não ganharam maior aplicação fora do âmbito urbano. O cerimonial da corte continuou a refletir a crença na sacralidade do rei. E este procurou contemporizar os ulemás e satisfazer à aristocracia, nada alterando de essencial no funcionamento do império.

Este império tinha por eixo o rio Níger. Estendia-se, quando Muhamed se fez ásqia, desde Dendi até além de Jenné. Era, como os demais impérios

sudaneses, um tecido de suseranias e obediências, cada povo mantendo sua organização social, seus costumes e sua religião. Deles discrepava, contudo, por conter um grande núcleo, formado por várias províncias — Arabinda, Hombri, Benga, Dirma, Bara, Bani, Cala, Bagana — governadas por homens de confiança ou parentes do rei.

Cada um desses altos funcionários, chamado fari, farma, farba ou farima, assegurava a centralização e a unidade do estado, cuja estrutura era fortemente hierarquizada. É verdade que as principais cidades mercantis, como Tombuctu, Jenné, Ualata e Tagaza, gozavam de certa autonomia, sob seus chefes ou cois. Mas toda a grande região ocidental, em que se inseriam, ficou, a partir do Ásquia Muhamed, subordinada a uma espécie de vice-rei, o Curmina-fari, Gurman-fari ou Canfari, a segunda pessoa de Songai. O cargo foi, ao que parece, criado para o irmão de Mamari, Umar Condiaga,<sup>49</sup> em quem o ásquia tinha toda a confiança e a quem entregou o poder, ao partir em peregrinação a Meca. A decisão deve ter dado bons frutos, pois se pôs toda a região oriental sob um outro vice-rei, o Dendi-fari, o terceiro dignitário na estrutura do estado.

Na corte, os principais funcionários eram o hu-cocoroi-coi, ou mordomo real; o fari-mundio, que se ocupava das extensas plantações reais; o sao-fari, que cuidava das florestas; o hari-fari, a cujo cargo estavam as águas; o calissa-fari, ou tesoureiro; o corei-fari, encarregado dos árabes e berberes. Os mais importantes chefes militares eram o hi-coi, o comandante da frota de canoas e possivelmente o supervisor dos governadores das províncias, e o balama, o caudilho dos exércitos, cuja função depois se reduziu à de detentor da autoridade sobre a guarnição de Kabara. O rei ou o Curmina-fari dirigiam as tropas nas campanhas militares de relevância e cada governador provincial possuía contingentes armados próprios.

Até o fim do reinado de Soni Ali, o exército songai confundia-se com a massa da população. Qualquer homem fisicamente capaz podia ser recrutado como soldado para uma campanha militar e, finda esta, voltava às suas atividades habituais. É certo que o soni dispunha de um corpo de tropas permanente, sob seu comando, mas o exército songai só passou a ser verdadeiramente profissional com o primeiro ásquia. A partir dele, fez-se clara a distinção entre civis e militares, estes arrebanhados em grande parte entre os vencidos e, como tal, cativos do rei. Especialmente famosos, num exército em que a bravura e a competência eram formas de ascensão dos escravos, tornaram-se os regimentos de eunucos a cavalo.<sup>50</sup>

Muhamed expandiu consideravelmente a cavalaria e a infantaria e tornou suas campanhas menos dependentes das canoas e do rio. Pôde levar

suas tropas terra adentro, atravessar o deserto e o Sael, para ir atacar os adversários por onde estes não o esperavam. Evitava, porém, as montanhas e as florestas, nas quais os cavalos perdiam a utilidade. Muitos dos ginetes, armados de azagaias, lança e espada, protegiam-se com cotas de malha, capacetes metálicos e escudos de couro. Os infantes eram predominantemente arqueiros.

Com a reorganização do exército, Ásquia Muhamed logrou em grande parte o que escapara a Soni Ali. Já em 1498, mal chegado de Meca, fez a guerra santa contra os mossis e os levou de vencida, trazendo para Gao uma multidão de escravos. Não conseguiu, porém, ocupar-lhes o território. Nem domá-los.

No ano seguinte, atacou Agadés, onde tinha assento o sultão dos tuaregues do Air, Muhamed Talzi Tanet. Com isso buscava, a um só tempo, pôr cobro às predações dos tuaregues contra as cáfilas que atravessavam o deserto e assumir o controle de importante ponto de encontro caravaneiro entre Gao, a Hauçalândia e Bornu, de um lado, e Trípoli e o Egito, do outro. O ásquia depôs o sultão de Agadés e a cidade passou a pagar-lhe tributo.

Logo em seguida, os songais lançaram-se contra os soninquês do Bagana e seus aliados, os fulas de Macina. Bagana ficava onde fora o centro do antigo Gana e talvez tivesse, desde algum tempo, se desvencilhado do jugo do Mali. Com a vitória sobre Bagana e os fulas, o ásquia assumiu o controle da região entre Tombuctu e Jenné.

Em 1501, foi a vez de Diala, vassala do Mali, submeter-se. E, em 1508, outra dependência do Mali, Galam, no Senegal, entregou-se a Songai. Entre uma e outra campanha exitosa, há uma derrota: as tropas do ásquia são vencidas, em 1504, pela cavalaria bariba. O reino de Borgu continuará irredutível.

Em 1512, o rei de Diara, reconhecendo a suserania de Songai, pediu-lhe auxílio contra Tenguelá, senhor do Futa. Este Tenguelá era um fula do norte de Gâmbia, que conquistara, por volta de 1470, o Futa Jalom e, depois, o Tacrur, fundando ali a estirpe Denianquê,<sup>2</sup> que comandaria o Futa Toro. O ásquia atendeu ao chamado do rei de Diara. Um enorme exército, sob o comando do curmina-fari, atravessou as terras áridas durante dois meses e, após vencer a sede, impôs-se ao inimigo. A fronteira oeste entre Songai e o Mali passou a ser o alto Senegal.

Após derrotar os tuaregues de Agadés, Muhamed voltou a atenção para os embuçados de Aquilu, que controlavam Ualata. Venceu-os, sem precisar construir o canal que imaginara Soni Ali. Sem a ajuda dos canoieiros sorcos. A cavalo e a pé.

Ocupou a cidade. Os tuaregues retiraram-se para o deserto e dali passaram a fustigar Ualata. Convencidos de que não podiam curvar as guerrilhas, os songais concordaram em retirar-se, em troca do compromisso de vassalagem e tributo.<sup>51</sup>

Os tuaregues do Air, das proximidades de Tombuctu e das cercanias de Ualata aceitaram a suserania dos ásquias; mas como aliados e não como súditos. Para selar a aliança na área de Tombuctu, por exemplo, Ásquia Muhamed deu uma filha em casamento ao magcharen-coi,<sup>aa</sup> ou chefe dos tuaregues que ali viviam. O pacto servia aos dois grupos. Aos tuaregues, porque se confirmavam como intermediários comerciais nas rotas do deserto. Aos songais, porque a camelaria dos homens azuis deixava de embarçar as caravanas e passava a protegê-las.

Tendo sob controle os grandes portos do comércio a distância — Gao, Tombuctu, Jenné e Ualata — e obtida, bem ou mal, a aquietação dos tuaregues, a vontade do ásquia teria mudado de alvo e rumo. Não podendo dirigir-se aos campos auríferos do Volta Negro e do país acã, pois estes lhe estavam vedados pela agressividade mossi e pela floresta, orientou-se para leste, para os territórios hauçás, a fim de disputar a Bornu o comércio da cola e do ouro — o ouro que vinha de onde hoje é a República de Gana e também de Kangoma e Zamfara — e de tudo o mais em que era rica a Hauçalândia: os produtos agrícolas, o gado, a escravaria e o artesanato, sobretudo os trabalhos de couro afamados no norte da África e até mesmo na Europa, que aos mais finos chamou marroquim.

Conta Leão Africano<sup>52</sup> que Muhamed, na segunda década do século XVI, atacou Katsina e reduziu sua população à metade, tamanha foi a quantidade de escravos que os songais dela retiraram. Voltou-se em seguida para Zária. E depois, para a poderosa Kano, que se dobrou à paz, ao fim de prolongado cerco. O sarqui ofereceu uma de suas filhas por esposa ao ásquia, bem como um terço das rendas do estado. Fechou-se o trato, e os songais, após deixarem em Kano coletores de impostos, rumaram para Gobir. Tomada a cidade, mataram-lhe o rei e lhe castraram os netos, para servirem de eunucos. Reduziram ao cativeiro grande parte da população e jogaram sobre o resto o peso dos tributos.

Essas afirmações de Leão Africano têm sido modernamente impugnadas,<sup>53</sup> por não haver, nem na Crônica de Kano, nem nas tradições hauçás, nem em outras fontes, qualquer referência a campanhas songais no país hauçá. Se estas não se verificaram ou foram simples incursões sem ocupação duradoura, o limite oriental do império dos ásquias não teria jamais ultrapassado Agadés.

Mesmo em Agadés o domínio não foi pacífico. Tanto assim que Muhamed, entre 1515 e 1517, teve de novo que submeter a cidade, impondo-lhe desta feita uma guarnição e talvez um administrador songai.

Um dos aliados do ásquia nessas expedições fora Cunta Quenta,<sup>bb</sup> senhor de Kebbi, um estado que se formara entre territórios songais e a Hauçalândia, a oeste das quedas de Sokoto, e que talvez fosse cliente do Dendi-fari. Cunta Quenta, desgostoso com a parcela que lhe coubera da pilhagem de Agadés, rompeu os laços com os songais. E, protegido pelos alagadiços, logrou afirmar sua independência e dar combate eficiente às tropas do ásquia. De sua capital, Leka, Quenta veria seu poder consolidar-se e seu reino converter-se num estado-tampão entre Songai e a Hauçalândia, protegendo esta daquele, mas não impedindo que as cidades hauças fossem, pouco a pouco, caindo na órbita de influência de Bornu.

Começara, para Ásquia Muhamed e para Songai, o declínio. Com a revolta de Kebbi, o ásquia perdeu o controle da Hauçalândia, se alguma vez o teve. E, uma década mais tarde, cego e quase octogenário, o próprio poder lhe escaparia das mãos: um de seus 34 filhos, Musa, o deporia em 1528.

Enquanto reinou Muhamed, Songai atingiu o apogeu. Sua suserania alongou-se sobre um território maior que o de Gana, maior que o do Mali. Ia do médio Senegal à Hauçalândia, de Tagaza, bem ao norte, até onde, ao sul, o permitiam os mosis, a cobrir uma área já calculada em mais de 1.400.000km<sup>2</sup>.<sup>54</sup>

Era um império próspero, assentado numa agricultura cujos produtos viajavam ao longo do Níger e eram obtidos das terras às suas margens e das savanas do sul. Parte da produção vinha das grandes plantações do rei, que se repartiam por todo o domínio do ásquia, mas se concentravam sobretudo ao sul da região lacustrina de Tombuctu. Nelas, uma numerosa escravaria, sob a supervisão de feitores, os fanfas, que eram também cativos, cultivava cereais — sobretudo arroz, que era infinito, no dizer de Leão Africano,<sup>55</sup> em Gao — e criava cabras e bois.

O fanfa encarregado de uma plantação obrigava-se a entregar anualmente ao rei ou ao aristocrata de que dependia determinada quantidade de bens. Se produzisse mais, podia guardar para si o excedente, acumular riqueza, adquirir cavalos e vacas, ter seus próprios escravos. Ao falecer, porém, tudo o que lhe pertencera passava à posse do ásquia.

A escravaria era enorme. E se renovava continuamente, sendo o principal de todos os butins das guerras. O mercado de cativos de Gao era famoso e ali se vendiam braços para os canaviais do sul do Marrocos, para as lavouras da Sicília e para o serviço doméstico no Magrebe, na Líbia, no

Egito, na Turquia, em Gênova, em Nápoles e em Veneza.<sup>56</sup>

Gao era também importante empório do ouro, que, vindo do sul, ali, como em Tombuctu, Jenné e Ualata, se trocava pelos artigos do Magrebe, do Levante e da Europa — os tecidos finos, o cobre, o vidro, os perfumes, os cavalos. Nos grandes e nos pequenos mercados do império, comerciavam-se também coisas mais simples, de uso diário da gente comum, que não se vestia ricamente de amplos bubus como a nobreza, mas andava com breve tanga no verão e coberta de peles no inverno: sal, sobretudo sal, e grãos, legumes, raízes, peixe seco, gado, cobre, cerâmica, cestaria, artefatos de couro e instrumentos de madeira e ferro. O cauri já se difundira como moeda, desde o início do século XIV.

Entre as urbes muçulmanas e as enormes extensões dos campos, com seus vilarejos esparsos, poucos vínculos havia além da cobrança dos tributos e dos encontros nos mercados. Cada povo guardava seus costumes. E sacrificava a seus deuses. Distante das cidades e do rei.

O ásquia vivia em seus palácios, cercado por numerosas esposas e concubinas, eunucos, escravos e cavalos. Com toda a pompa e o cerimonial de um ser quase divino. Contudo, o que ali era opulência poderia parecer pobreza em outras partes. Pois esquálida considerou Judar — o renegado granadino que conquistaria Songai, em 1591, para o sultão de Marrocos — a residência do ásquia em Gao, e inferior à morada de um xeque de tropeiros no Magrebe.<sup>57</sup> O casarão de barro socado, de muros irregulares e nus, despido de enfeites e alfaias, só podia causar impressão de penúria e descaso a quem se acostumara à profusão de colunas e arcos em ferradura, às paredes de arabescos ou de azulejos policromos, aos tetos em estalactites, aos tapetes a forrar as salas e às águas a correr nos pátios, a todo o requinte que envolvia a vida de um rei mouro nas duas margens do extremo ocidental do mar Mediterrâneo.





## Benim

Os edos ocupam, há milhares de anos, a região a oeste do Níger, limitada, ao norte, pelas rudes colinas onde vivem os igalas e os igbirras; ao sul, pelas florestas e alagados dos ijós e itsequíris; a leste, pelo país ibo; e ao poente, pelas terras iorubanas.

A área que habitavam era coberta de florestas, e nela se desenvolveram, ao longo dos séculos, numerosos miniestados — no conceito de Ade Obayemi<sup>1</sup> —, cada um deles um grupo de vilarejos, sem capital urbana ou governo centralizado, com pequena população e domínio sobre escasso território.

O poder repousava nas linhagens, nos grupos de idade, nas associações de titulados e nas sociedades secretas, sendo inicialmente o chefe de cada um desses miniestados apenas um símbolo da unidade do grupo. Com o tempo, deve ter-se ampliado, porém, a força desse chefe, o ovie ou ogie. E, desde cedo, as linhagens começaram a perder a importância política, talvez em decorrência da abundância de terra em relação ao reduzido número de habitantes. Os direitos ao solo deixaram de estar investidos nas famílias e se fizeram atributo da totalidade de cada aldeia.<sup>2</sup>

O que viria a chamar-se Benim era apenas um desses numerosos miniestados edos, muitos dos quais guardaram a independência até o século XIX.

Os trabalhos arqueológicos de Graham Connah<sup>3</sup> revelaram, onde hoje fica a cidade do Benim, a existência anterior de vários vilarejos, separados por muros de terra socada, como se fossem favos de colmeia.<sup>4</sup> Com o aumento populacional e o expandir das roças e das construções, verificou-se entre eles uma espécie de conurbação: as aldeias juntaram-se umas às outras, embora cada qual procurasse manter seu chefe e sua estrutura social.

Os muros, meândricos e intrincados, são baixos demais — alguns não chegam a dois metros, embora uns poucos atinjam dez — para terem todos função defensiva. Deviam demarcar limites. E indicariam que a cidade se formou pela junção de diferentes viletas, que mantinham, enquanto

possível, suas identidades, mas acabaram por subordinar-se a um comando central.<sup>5</sup> A maioria dessas divisórias precederia a construção das duas muralhas que envolvem a cidade, ou pelo menos da interior, que se tem como da metade do Quatrocentos. A externa, mais antiga, talvez date de antes do século XIV.

Escavações posteriores, a cargo de Patrick J. Darling,<sup>6</sup> mostraram que a cidade atual ficava na periferia de uma das várias colmeias ou conjuntos de muros entrelaçados,<sup>7</sup> que cobrem uma área de cerca de 6.500km<sup>2</sup>, nos dois lados do rio Ikpoba. Para esses 16.000km lineares de iya (nome dado pelos edos ao complexo de divisórias de terra), o radiocarbono não nos deu senão seis datas: três modernas e três antigas, uma para cada século entre o XIII e o XV.<sup>8</sup>

Supõe-se que o mesmo processo de agregação responsável pela cidade do Benim se tenha repetido nas outras colmeias. Cada uma delas pode ter sido um microestado, com seu rei. Depois foram-se fundindo, por aliança ou conquista, a mais forte impondo-se sobre as demais. O adensamento de alguns muros, a conter uma rede de outros, mais baixos ou mais estreitos, contaria essa história e a da transformação de aldeamentos contíguos em viletas, e de vilarejos em cidades e reinos. Tanto entre os que falavam o benim quanto entre aqueles que tinham por idioma o esan ou ishan (também pertencente ao grupo edo), a hierarquização dos vilarejos dentro das colmeias — com o chefe de um deles a centralizar, ampliar e aprofundar o seu poder — teve por sequência provável a competição entre os vários microrreinos, cada qual procurando dominar militarmente os demais e obter escravos para aumentar sua população e suas tropas.<sup>9</sup>

Sugere a construção dos iyas que existiam na área, antes do século XIV, autoridades suficientemente fortes para orientar esse tipo de trabalho coletivo. Essa impressão robusteceu-se com a descoberta,<sup>10</sup> no fundo de um poço, na cidade do Benim, dos restos de 41 mulheres sacrificadas ritualmente. Os esqueletos datariam do século XIII e permitem inferir-se que a cidade já seria então um importante centro religioso — e talvez também político. Mas não estaria isolada, pois Uroho, Idogbo, Irhirhi, Oka e Okhunmwun — para ficar em poucos nomes — com ela disputariam a primazia.<sup>11</sup>

Quem seriam os chefes que mandaram construir as primeiras iyas do Benim e atirar em poços as vítimas imoladas? Talvez aqueles a quem a tradição chama ogiso, ou “rei do céu”, ou talvez outros, que os precederam e cujos títulos ignoramos.

A lista dos ogisos começa com Igodo. Seu filho, Ere, teria criado as

insígnias reais: a espada cerimonial, o tamborete, o leque redondo de couro, os colares e tornozeleiras de contas e uma coroa de decoração muito simples. Teria também favorecido os carpinteiros e os escultores no marfim e na madeira, com ele se iniciando o fabrico das cabeças de pau que se colocavam nos santuários dos ancestrais.<sup>12</sup>

Trinta e um ogisos — número que talvez seja apenas uma aproximação — sucederam-se no poder. Alguns deles teriam sido mulheres. E o último, Ouodo,<sup>a</sup> foi deposto e proscrito, por débil e mau administrador, e por haver, sacrilegamente, ordenado a execução de uma mulher grávida.<sup>13</sup>

Seguiu-se um curto período sem reis. Talvez uma fase em que a escolha deixara de fazer-se dentro de uma só família, para dar-se entre todos os chefes.<sup>14</sup> Mas o experimento não teve êxito, porque Eviã,<sup>b</sup> eleito para o governo, ensaiou implantar uma nova dinastia e fazer seu filho, Ogiamuem,<sup>c</sup> rei. Abriu-se, então, a disputa entre os vários chefes, que afinal resolveram recorrer a uma estirpe estrangeira, para que dela lhes viesse um soberano cujo carisma fosse suficientemente forte para impor e assegurar a paz.

Essa é, hoje, a tradição mais corrente.<sup>15</sup> Segundo ela, os senhores em luta recorreram a Odudua, o grande líder que impusera sobre Ilê Ifé a monarquia divina. O rei iorubano, para testar se os que lhe pediam um filho eram capazes de dele cuidar com carinho, mandou-lhes sete piolhos, de quem deviam tomar conta e devolver, passados três anos, a Ifé.

Os solicitantes cumprem o desejado. E convencem Odudua, que não chega, porém, a enviar-lhes o príncipe que queriam, pois morre antes de fazê-lo. Deixa, contudo, instruções expressas a seu filho e sucessor, o oni Obalufom, para que despache à terra dos edos Oraniã.

Oraniã era o caçula de Odudua, ou talvez seu neto. Partiu para onde o chamavam, com vários camaradas, entre os quais Ogiefá, um médico-feiticeiro. E instalou-se fora da cidade, em Usama, onde se casou com Erinuinde,<sup>d</sup> a filha de um chefe edo.

Diante da oposição que lhe moviam e desgostoso com as querelas locais, Oraniã, depois de alguns anos, resolveu renunciar à chefia. Após dizer que aquela era uma terra da vexação, ilê ibinu — e por este nome passou a ser conhecido o que até então se chamara Igodomigodo —, Oraniã declarou que só um filho do lugar, crescido nos seus mistérios, poderia governá-lo. E partiu de volta a Ifé, deixando como rei, ou obá do Benim, seu filho Eueca.<sup>e</sup> Sob os cuidados de um preceptor, Ogiefá. Deixou também o adê, ou coroa de contas e franjas que cobrem o rosto, como símbolo de um novo conceito de monarquia e de uma nova maneira de governar. E, possivelmente, novas armas e novas técnicas de combate. E o cavalo, a crer-se na tradição.

Não há evidências de que o cavalo já fosse conhecido no Benim entre o final do século XII e o início do XIV, época em que se supõe tenham sucedido as mudanças associadas ao nome de Oraniã. Mas o fato de a história oral mencionar ter sido ele quem trouxe o primeiro equino ao Benim serve de suporte aos que advogam<sup>16</sup> que o relato tradicional encobre a tomada do poder por estrangeiros, que se impuseram, a cavalo, sobre as populações rurais.

Tanto a agressão armada quanto a convocação de um príncipe estrangeiro para servir de árbitro nas disputas locais aparecem como raiz de dinastias africanas. O cavalo, porém, se, no Benim, foi figurante na instalação dos obás, pronto perdeu toda a importância bélica. O meio era-lhe hostil e só a custo de muitos cuidados lograva nele sobreviver. Animal de prestígio, usavam-no os reis e a nobreza nas grandes cerimônias. Mas estava ausente da vida diária e das campanhas militares.<sup>17</sup> Tanto que os obás sequer sabiam montá-los: tinham de ser sustentados na sela por dois servidores, que marchavam a pé, um de cada lado do animal.<sup>18</sup> Num mapa, acompanhado de duas ilustrações com cenas africanas, gravado possivelmente nos últimos anos do século XVI por Baptista van Doetechem,<sup>19</sup> mostra-se uma maneira ainda mais esdrúxula de usar o cavalo no Benim. Na gravura, veem-se três nobres, que, em vez de escarrancharem-se no lombo dos equinos, vão sentados de lado em selas que mais parecem bancos. Para corrigir o precário equilíbrio, cada um deles se apoia com as mãos nos ombros de dois servidores, a acompanharem a passo, um atrás do outro, o animal, que um terceiro fâmulos puxa pelas rédeas.

Refletindo ou não a verdade histórica, o relato sobre Oraniã e Eueca iluminaria aspectos essenciais das relações entre o obá e os edos.<sup>20</sup> O poder do obá assentar-se-ia na sua condição de estrangeiro, distinto dos demais edos, divino ou próximo à divindade, filho de Odudua — por uma espécie de parentesco perpétuo — e irmão dos que reinavam sobre Owo, Oió, Queto, Savé e tantos outros estados. Não era como os demais edos, como os demais homens. Era um ser à parte. Mas era um edo, pois Eueca nascera de Erinuinde, uma mulher da terra, vira à luz no Benim e ali se criara, convivendo com sua realidade e com seus mistérios, embora a receber os ensinamentos de Ogiefá.

Assim se explicaria por que, apesar de ser a espinha de suas instituições políticas semelhante à das monarquias divinas dos iorubás, elas se desenvolveram, no Benim, de modo distinto. Tomaram feição própria. Pois tiveram de acomodar-se e adaptar-se às estruturas sociais dos edos, bem

mais semelhantes às das comunidades ibos do que às das iorubanas.

A unidade política era a aldeia agrícola. Que talvez, desde cedo, já possuísse a estrutura básica que apresentava no século XIX. Sua população masculina já seria, portanto, dividida em três grupos de idade: os jovens ou irogae, os adultos ou iguele e os velhos ou edion. Estes eram os repositórios das leis da terra, da história e da honra do vilarejo. Vinculavam o presente ao passado e ao eterno, através dos anciãos que os haviam precedido e de cujos túmulos cuidavam. E era no santuário dedicado a seus antecessores que se reuniam, sob a presidência do homem mais idoso da aldeia, ou do membro mais velho do mais antigo dos grupos que a formavam, para conduzir os negócios da comunidade e julgar as disputas nela surgidas. Tinham o poder de legislar, isto é, de alterar os costumes, mas só o faziam sob o impacto de forte crise.

Ao líder desse conselho, o odionuere, cabia orientar as tarefas dos outros grupos de idade. Os adultos ou iguele portavam as armas e executavam os trabalhos coletivos de maior responsabilidade. Os mais simples recaíam sobre os jovens, que, por exemplo, levavam à cabeça os tributos anuais ao obá.

Essa estrutura não se extinguiu nem mesmo nas aldeias onde, no curso do tempo, o chefe se tornou hereditário, com o nome de onogie. Instituiu-se nelas uma espécie de chefia dual, ocupando-se o odionuere, que continuava a presidir o conselho dos anciãos, da organização dos grupos de idade e dos assuntos internos do vilarejo, enquanto que ao onogie competiam as relações externas, o levantamento dos tributos e os vínculos com o obá. Em geral, havia entendimento e cooperação entre os dois chefes, mas conflitos podiam surgir, caso um deles fosse personalidade particularmente forte.<sup>21</sup>

O onogie descendia, em alguns casos, de um irmão mais jovem de um obá, ou de um favorito deste, mas também podia ter-se como pertencendo a uma estirpe de chefes anteriores à chegada de Oraniã.

Estes chefes antigos, remanescentes da época dos ogisos, devem ter-se dividido, no período de reformas simbolizadas por Oraniã, entre os que as aceitavam, como preço a pagar-se pela paz interna, e os que as repudiavam, desejando que os obás fossem apenas árbitros entre os benins (ou binis), mas não lhes alterassem as instituições e os costumes políticos.

O processo de conflito e acomodação — com os representantes do antigo regime, sobretudo os chefes chamados uzamas ou ozamas, a controlar cada passo do obá, na tentativa de tutelá-lo, e este a esforçar-se para romper os constrangimentos e impor-se como soberano dotado de poderes sobrenaturais — faz a história dos primeiros reinados dos descendentes de

Oraniã e persiste simbolicamente até hoje, num ritual que integra as cerimônias anuais em memória do pai do monarca. Trava-se uma batalha fingida, na qual os uzamas, após lhe mostrarem desafiadoramente as coroas que usavam na época dos ogisos, são derrotados pelo obá.<sup>22</sup> Essa teatralização talvez denuncie o que buscam encobrir as tradições orais: a conquista estrangeira ou a competição armada entre as várias colmeias de iyas, com a imposição do chefe de uma delas — um adventício para os demais — como único rei.

O poder ainda seria dos uzamas na época de Eueca e de seus filhos e sucessores, Evacuaem e Erimiem.<sup>f</sup> Pois atribui-se àquele a criação de um conselho hereditário de fazedores de reis, composto precisamente pelos uzamas. E era um deles, o olia, quem punha a coroa em cada novo obá. Não chega a disfarçar-se, portanto, que a essência do mando estava em mãos de uzamas.

O obá continuava ligado à terra de origem. Tanto assim que Eueca ordenou que, após sua morte, lhe levassem os restos para Ifé. O costume persistiu até 1888, cada terceiro obá de Benim sendo simbolicamente inumado na cidade do oni. Cabe o advérbio, porque é possível que só a cabeça ou talvez apenas chumaços de cabelo e aparas de unhas do cadáver fossem mandados, numa caixa de cortiça, a enterrar em Ifé.<sup>23</sup> De volta, o oni enviava ao Benim uma cabeça de bronze, ou melhor, de latão.

Também em Ifé o novo obá ia obter legitimidade. Tão pronto assumia o mando, despachava uma embaixada ao Oguene — nome que toma no Benim o rei de Ifé —, com o pedido de que este o confirmasse no poder. Em sinal de assentimento — conta-nos João de Barros<sup>24</sup> —, o Ogané, que é como o cronista ouviu a palavra, “lhe mandava um bordão e uma cobertura da cabeça, da feição dos capacetes de Espanha, tudo em latão luzente, em lugar de cetro e coroa, e assim lhe enviava uma cruz do mesmo latão para trazer ao pescoço”. Uma cruz de Malta, semelhante à que usavam os embaixadores do Ogané.

A cruz no pescoço aparece, na escultura benim, em personagens com bigodes de gato sarjados no rosto. Sendo essas marcas tidas pelos edos como nupes e tendo João de Barros colocado a ocidente a morada do Oguene, Alan Ryder,<sup>25</sup> propôs que este não fosse, naquela época, o oni de Ifé, mas um soberano nupe ou igala. Os edos teriam, assim, recebido suas novas instituições da confluência do Níger com o Benué, em vez do Iorubo. Em obra posterior,<sup>26</sup> embora sem abandonar a tese, Ryder a relegou a uma nota de pé de página. E nela não insistiu em textos mais recentes.<sup>27</sup> Houve, contudo, quem o fizesse, com novos argumentos em favor de um Ogané rei



dos igalas.<sup>28</sup>

Ainda que se choque contra a história oral e os ritos políticos do Benim, a teoria de Ryder pôs em foco as antigas conexões entre iorubás, benins, nupes e igalas, bem assim o parentesco cultural que entre eles se entreteceu ao correr do tempo. As tradições atestam que esses liames vêm de longe, pois nelas Xangô, o orixá iorubano, é gerado por Oraniã numa princesa nupe.<sup>29</sup>

Não se pode excluir de todo que o obá do Benim devesse respeito, no século XV, a um Ogané que seria um soberano nupe ou um dos descendentes de Oraniã, instalado na Velha Oiô.<sup>30</sup> Esta, porém, ficava, da mesma forma que Ifé, a noroeste do Benim e não a leste, onde, conforme o embaixador beninense relatou a d. João II de Portugal, tinha assento o Oguene. Menos lícito ainda seria descartar-se a história tradicional e os costumes recentes, que fazem do Oguene o oni de Ifé, ainda que Ifé fique a oeste do Benim.

É possível que os portugueses — apesar de sempre atentos a tudo que dizia respeito a localizações geográficas e do interesse que lhes provocou o relato sobre o Ogané, identificado por eles com o Preste João, por causa da cruz de Malta — tivessem confundido os pontos cardeais. Ouvido mal. Ou trocado, na transmissão da narrativa, oriente por ocidente.

É também possível que, ao referir-se ao oriente, o emissário beninense tivesse em vista a direção do nascer do sol — na África Ocidental, o interior —, em contraposição ao poente, que se dá no mar. Desse modo, teria querido indicar que a cidade do Oguene ficava para o interior e não no rumo do oceano.<sup>31</sup>

Outra hipótese:<sup>32</sup> Ifé é conhecida como a terra “de onde vem a luz”, expressão que os portugueses podem ter interpretado como o oriente, em vez de o lugar de onde tudo surge, o umbigo do universo, a cidade sagrada.

E como tal era Ifé considerada no Benim, nos séculos XIX e XX, por um rei que ostentava e ostenta o título iorubano de obá e que anualmente recebia em giz as marcas faciais dos nagôs, riscos que lhe eram, logo depois, apagados do rosto, ao mesmo tempo que se sacrificava uma novilha<sup>33</sup> — cerimônia a simbolizar a transformação em edo de um rei estrangeiro.

Embora pertencesse à terceira geração dos descendentes de Oraniã nascidos no Benim, Euedo, que sucedeu a seu pai, Erimiem, era tido como adventício. Desde cedo, deve tê-lo preocupado essa situação, bem como a persistência do poder dos uzamas, no meio dos quais vivia. Não propriamente como soberano. Mais como árbitro ou um *primus inter pares*.

Conta-nos o historiador tradicional do Benim, Jacob Egarevba,<sup>34</sup> que

Euedo, ainda antes de ser coroado, planejou mudar-se de Usama, onde se instalara Oraniã, para o quarteirão em que haviam vivido os ogisos. De nada informou os uzamas. Cerca de uma hora após a coroação, saiu de Usama, com uma galinha branca pendurada ao pescoço. No caminho, teve de enfrentar constante oposição. E, ao entrar na cidade, viu diante dele, em armas, a dizer-lhe que voltasse para Ifé, a sua terra, Ogiamuem, o portador do mesmo nome daquele que provocara a cizânia entre os chefes benins e o apelo a Odudua.

Ogiamuem devia ser o principal chefe da cidade, pois controlava o cemitério dos ogisos. Teve de ser batido duas vezes, antes de ceder lugar a Euedo e de conformar-se com a condição de simples chefe tributário.

O obá instalou-se onde até hoje se ergue o seu palácio, construído no terreno onde ficava o campo-santo dos ogisos. Assumiu, assim, o controle do culto dos antigos reis, culto que pôs nas mãos de um iorubá como ele, o ogiefa, tornado sacerdote dos deuses da terra e da boa fortuna real. De Ogiamuem recebeu também o tamborete dos ogisos e outras de suas insígnias. Fez-se simbolicamente herdeiro dos antigos reis edos e não apenas de Oraniã.<sup>35</sup>

A ação de Euedo já foi qualificada de verdadeiro golpe de estado nos uzamas.<sup>36</sup> O obá isola-se deles, no novo palácio, para o qual cria, tirada da plebe, uma nova hierarquia de chefes. Proíbe os uzamas de se sentarem na sua presença, de conferirem títulos e de usarem espadas cerimoniais.<sup>37</sup> Procura impor-se, portanto, como única fonte de poder.

Embora logre tornar-se a autoridade suprema e reduzir a força dos uzamas, estes continuaram a reter boa parcela de influência e prestígio. Viviam fora das muralhas da cidade e, em suas aldeias, eram praticamente senhores absolutos, sendo-lhes apenas vedado aplicar a pena de morte, atributo do obá. Nem eles, nem seus súditos pertenciam ao rei, enquanto que os chefes de palácio — criados para lhes fazer frente — eram propriedade do obá.

Essa nobreza de palácio dividiu-se, desde Euedo, em três confrarias. A primeira, luebo, era formada pelos camareiros, encarregados do vestuário e das insígnias do obá, bem como, posteriormente, das finanças e do comércio do reino. O seu chefe era o uvangue. Constituíam a segunda, de nome lueguae, os criados domésticos do obá. E a terceira, Ibiue, os que se ocupavam do harém e da prole do soberano, sob a liderança do osodin. Cada associação tinha funções bem definidas e habitava parte separada do palácio.

Euedo muda o nome do reino para Ubini. E lhe amplia militarmente os

limites. Isto, na segunda metade do século XIII. Ou, talvez, cem anos depois.<sup>38</sup>

O sucessor de Euedo, Oguola, teve de enfrentar a hostilidade de Udo — cidade murada a uns 48km a oeste do Benim e que lhe disputava a primazia na área. De início, a política de Oguola parece ter sido defensiva e conciliadora. Mandou cavar fossas ao redor do Benim. E contratou casamento com uma das filhas de Acpanigiacom,<sup>g</sup> rei de Udo. Diz a tradição<sup>39</sup> que a moça arrepiou carreira antes de chegar ao Benim e que, em consequência, se desataram as hostilidades entre os dois soberanos. Oguola tomou a iniciativa do ataque, durante o qual Acpanigiacom foi morto e Udo tomada. Os chefes de Udo foram conduzidos ao Benim e lá executados.



Cabeça de cerâmica do altar de Iguega. Benim, fim do séc. XV – início do séc. XVI

Se houve a guerra, a vitória não foi completa, pois há memória de outros conflitos, ao longo de duzentos anos, entre Benim e Udo. Este era um reino independente e disputava a hegemonia local, no início do século XVI, quando foi de fato conquistado.

O que tornou famoso Oguola não foi, porém, a vitória sobre Udo. Foi um pedido que fez ao oni de Ifé. Pediu-lhe um escultor que soubesse trabalhar o metal, a fim de que se produzissem no Benim as imagens de latão ou bronze que lhe vinham de Ifé. O oni mandou-lhe Iguega,<sup>h</sup> que criou escola e foi deificado.

No santuário em sua memória, no bairro em que se concentram, ainda hoje, os escultores, existem várias cabeças de terracota, no estilo que agora se considera como o mais antigo do Benim. A cabeça é achatada, as

bochechas amplas, as narinas afogueadas, o nascimento do nariz marcado por uma linha profunda, que une os dois olhos, desenhados em relevo e mais reminiscentes das esculturas de Nok do que das imagens de Ifé, as orelhas pequeninas e malfeitas, apenas o traçar de uma espiral. Os cabelos caem em pequenas camadas que se superpõem. No meio da testa veem-se duas fortes sarjas verticais e, nas sobrancelhas, três ou quatro incisões em forma de garras. O pescoço está oculto por altos colares de contas. Tudo composto de linhas fortes, e de tudo ausente a suavidade das formas de Ifé. A nítida diferença de estilo entre essas obras (de que há também exemplo em bronze) e a estatuária de Ifé torna difícil aceitar-se a teoria amplamente difundida — e que tomou forma com William B. Fagg<sup>40</sup> — segundo a qual, quanto mais naturalista uma escultura benim, mais antiga seria, por mais próxima de sua fonte, Ifé, representando a estilização um afastamento, no tempo, dessa influência. A escultura do Benim seria, assim, uma extensão modificada ou uma derivação da de Ifé. Como a romana o foi da grega.

Quando se comparam os dois conjuntos de obras, as diferenças tornam-se ainda mais flagrantes. Ifé buscou o retrato pessoal, ainda que idealizado. No Benim, a cabeça humana é standardizada e simbólica. O realismo, no Benim, tomou outra direção, que encontrará seu esplendor nas placas de bronze, com cenas de corte, de batalhas e caçadas, e descrições de ritos e festivais, bem como nos seus galos e leopardos, nas imagens de corpo inteiro de músicos, mensageiros, escravos e homens a cavalo.

Esse realismo está patente, desde o fim do século XV — pois, embora as tradições afirmem que a escultura em ligas de cobre começou cem ou duzentos anos antes, no obado de Oguola, nenhuma foi encontrada com essa idade —, no gosto pela transcrição minuciosa das coisas que cobrem e cercam o homem: capacetes, colares, tecidos, plumas, cotas de malha, espadas, escudos, arneses, arcabuzes, troncos e folhas de árvores. O metal é extremamente trabalhado, com uma invenção prodigiosa de texturas e contrastes. O próprio espaço enche-se de flores.

Apesar de não se distinguirem uns dos outros nas feições — exceto, aqui e ali, pelo enfeite de uma barba —, os guerreiros que a escultura do Benim nos mostra conhecem o sangue e a grandeza; e podem ser ferozes, olhar-nos cheios de assombro ou ameaçadores. O flautista de saiote bordado tem o ar feliz e parece tocar a sua música. O rosto da rainha-mãe, sob o barrete pontudo, é doce e compassivo. O caçador está atento e tenso, à espreita das aves no alto das ramagens. A arte do Benim imita a vida, busca perpetuar o homem que age e se emociona.

Já se fizeram inventários das diferenças estilísticas entre as esculturas de

Ifé e do Benim. Já se apontou, por exemplo, a ausência de pupilas, comuns nas imagens do Benim, nas cabeças de Ifé, e a falta, naquelas, dos orifícios onde, nestas, se colocavam cabelo, bigode e barba.<sup>41</sup> Assim é. Importa, porém, muito mais frisar que, enquanto a arte de Ifé, pelo sentido de medida e equilíbrio, pela serenidade das formas, pela economia de meios, se inscreve na linha do que na Europa se denominou ideal clássico, a do Benim pertence à vertente do barroco.



Placa com guerreiro e auxiliares. Benim, séc. XVII. Bronze, 53,5cm de altura.

A principal diferença estaria, portanto, na própria maneira de modelar as figuras: suave, rasa, a evitar os contrastes, em Ifé; dramática, escavada, a acentuá-los, no Benim. Olhos, bocas, orelhas são sublinhados, nas esculturas do Benim, por linhas altas e grossas, e cada volume do rosto e do corpo como que se destaca dos demais. É uma escultura de fortes saliências e de fundos recessos, que, sob a luz, acentuam o contraste entre o claro e o escuro, intensificam as sombras e dão ênfase à intenção de movimento de algumas figuras.

São tão distantes os dois estilos, que pouco parece indicar ter tido a arte



do Benim a sua fonte em Ifé. Quer Iguega tenha realmente existido ou apenas simbolize o processo pelo qual o Benim recebeu da cidade sagrada dos iorubás a escultura em metal, os edos acolheram somente a nova técnica, conservando-se fiel, contudo, às suas tradições artísticas. Aprenderam o método da cera perdida, mas continuaram com ele a produzir as formas que dantes compunham na madeira, na argila e no marfim.

A questão complicou-se com a análise dos processos de fundição de várias peças de Ifé e do Benim,<sup>42</sup> que se revelaram distintos.

Nos exemplares benins examinados, a modelagem fez-se com cera de abelha, sobre um núcleo de barro contendo palha e fibras vegetais, para torná-lo poroso e capaz de absorver os gases produzidos pelo metal fundido. Uma armadura de fios de ferro saía do núcleo, atravessava o molde de cera e unia o centro a um invólucro também de argila, palha e fibras.

Nas peças de Ifé, a modelagem foi feita com látex, produzindo-se geralmente uma superfície muito fina e filigranada. Não se usou a armadura de fios de ferro, para ligar o núcleo ao invólucro. E este não continha palha e fibras, mas partículas de carvão.

Se essa diferença nos métodos de fundição se revelar generalizada, crescerão as dúvidas sobre a história oral que faz provirem de Ifé o realismo e a técnica da cera perdida, pelas mãos do escultor Iguega — nome que, de resto, não é iorubano e soa mais como edo, embora pudesse ter sido adotado por seu portador, depois que este foi viver no Benim.<sup>43</sup>

As dúvidas não excluem as influências de Ifé sobre Benim — a partir da substituição das cabeças de madeira, que se punham nos túmulos dos antepassados, pelas de metal. Nem eliminam o papel que Iguega ou outros escultores de comunidades vizinhas possam ter exercido no desenvolvimento da arte em metal no Benim. Ou em sua gênese.

Toda a área que vai da Costa do Marfim aos Camarões conheceu, desde cedo, a fundição do cobre e suas ligas. E não são de afastar-se certa mobilidade dos artistas e a difusão de suas ideias, de suas técnicas e de suas formas, nesse largo espaço. Seguindo as grandes trilhas do comércio.

A atividade mercantil deve ter tido, desde o início, certa importância no Benim. Pois as atividades agrícolas não explicariam o rápido crescimento, em poder e riqueza, da cidade e das áreas rurais que a ela se subordinavam.

A agricultura era, na verdade, pobre. Em terras de floresta, que, após três ou quatro anos de uso, perdiam a fertilidade. Cultivava-se sobretudo o inhame, base da alimentação dos edos. E também a pimenta de rabo, o



melão, a cola, o dendê, os feijões, as anileiras e o algodão. Criavam-se cabras, carneiros e galináceos. Os roçados de inhame eram cuidados pelos homens. Os demais trabalhos agrícolas cabiam às mulheres. As árvores de cola e os dendezeiros pertenciam coletivamente à aldeia.

A cidade do Benim situava-se num ponto favorável ao encontro dos mercadores. Por ela passavam o peixe seco e o sal, que, procedentes da costa, seguiam para as savanas do norte. Do interior para o litoral baixavam o inhame, o dendê, os feijões, os animais de criação. E de leste para oeste, e do oeste para leste, pelos caminhos na mata, no cerrado e na savana, e também pela série de lagoas, furos e canais costeiros, que se estende desde o Volta até o Níger, iam e vinham não só esses produtos, mas também as contas, os tecidos e o cobre, que se iam buscar talvez até mesmo no litoral do Congo.

O Benim transformou-se num empório de todos esses artigos — do cobre incomum e raro, só acessível aos grandes da terra, ao inhame de consumo quotidiano. Com o tempo, o comércio tornar-se-ia a atividade principal de sua gente, e as transações com os estrangeiros fizeram-se monopólio do obá.

O Benim comprava e vendia o que outros produziam. As contas de cornalina, provenientes do alto Benué. As segis ou contas azuis, fabricadas em Ifé. Os tecidos manufaturados nos países do norte e sobretudo no Iorubo e na Ibolândia, e que predominavam sobre os de feitura local. Grande parte dessas fazendas seria tingida no Benim, com o índigo que ali se plantava. Outra viria pronta de fora, como, mais tarde, as peças de Ijebu, azuis ou de listras azuis e brancas, um tipo de pano da costa que seria exportado, a partir da segunda metade do século XVIII, em grande quantidade para o Brasil.<sup>44</sup>

A expansão militar benim vai processar-se na direção das rotas do comércio e teria tido o propósito de controlá-las, quando não o de dominar outros empórios, como Aboh e Onitsha, na Ibolândia, Eko (ou Lagos), no Iorubo, os portos fluviais dos igalas e os embarcadouros dos ijós, que haviam criado, junto ao mar, pequenos reinos, para proteger o comércio do sal e do peixe seco.

As atividades mercantis do Benim exigiram de seus filhos que fossem fundar colônias em partes distantes. Diz, por exemplo, a tradição que os gás, que vivem do outro lado do rio Volta, na atual República de Gana, se originaram em imigrantes do Benim ou do delta do Níger.<sup>45</sup>

Para facilitar as trocas, criou-se moeda: barras e arames de cobre, manilhas de cobre e de suas ligas, talvez já então pedaços de ferro em

forma de arco. Além dos cauris.

A principal consequência do predomínio do comércio na vida do Benim terá sido, no entanto, o fortalecimento do estado centralizado, a concentração do poder num obá que se fazia divino e de quem todos os benins se tornavam simbolicamente escravos. O obá a todos possuía. Com exceção dos uzamas e dos que a eles se subordinavam.



Obá usando um alto colarinho de contas. Benim, séc. XVI. Bronze, 28cm de altura

O processo de consolidação do obá como senhor quase absoluto foi demorado e tormentoso. Pois as vitórias de Euedo sobre os uzamas não se revelariam definitivas. Após a morte de Oguola, seguiu-se século e meio de obás tímidos ou débeis, que permitiram a ressurreição parcial do poder dos uzamas. Esses obás chamaram-se Edoni, Udagbedo e Oem,<sup>i</sup> todos filhos de Oguola, e Egbea<sup>i</sup> e Orobiru, filhos de Oem.

Oem era belo e inteligente. Após cerca de 25 anos de reinado, ficou paralisado das pernas. E, como um obá não pudesse ser um homem enfermo ou defeituoso, pois isto se refletiria na vida de seus súditos e na prosperidade geral do reino, procurou esconder a doença. Descoberto por um dos chefes, ordenou-lhe a morte, provocando a revolta dos outros, que, liderando o povo, o lapidaram.<sup>46</sup>

A sucessão de Orobiru foi, mais que qualquer outra, tumultuada e cruenta. O rei ainda vivia, quando seus dois filhos, Ogum, o primogênito e

herdeiro, e Uvaifiocum,<sup>k</sup> foram banidos da cidade. Sabedor do falecimento do pai, Ogum enviou ao Benim o irmão, a fim de averiguar se os chefes desejavam, ou não, que ele voltasse para assumir o obado. Uvaifiocum, porém, mentiu aos chefes: disse-lhes que não via o irmão desde o início do exílio. E, por isso, os chefes sentaram Uvaifiocum no tamborete real. Ogum armou-se, retornou em segredo à cidade e matou o usurpador.<sup>47</sup>

Seguiu-se um banho de sangue, em que os responsáveis pelo banimento de Ogum e os que apoiaram Uvaifiocum foram passados pela espada. Pôs-se fogo em boa parte da cidade.

Tudo isso poderia indicar uma mudança dinástica, que a história da luta entre irmãos disfarçaria, ao mesmo tempo que dava legitimidade à nova estirpe real.<sup>48</sup> O Benim talvez tivesse sido tomado, na metade do século XV, por um grupo estrangeiro, se é que não empolgou o poder uma linhagem edo, anti-iorubana, que se enriquecera e fortalecera fora dos muros da cidade ou apesar do desfavor do obá.

Se estrangeiro, Ogum bem poderia ser o rei de Udo, que dali veio conquistar o Benim,<sup>49</sup> trazendo consigo, e só então, as influências de Ifé e, talvez, a vassalagem simbólica ao oni.

Com a ascensão de Ogum, que adota o nome de Euare,<sup>l</sup> o Benim passa por profundas modificações políticas. Instaure-se nele quase que uma autocracia, temperando-se o poder do rei apenas com as consultas que faz a um conselho de estado. E com a oposição dos uzamas e da cidade.

O conselho de estado era formado pela nobreza de palácio (Egaevbo n'Ogbe), instituída por Euedo, e pelo conjunto de chefes da cidade (Egaevbo n'Ore), forjado por Euare.

O Egaevbo n'Ore reunia aqueles poderosos que quase sempre se tinham oposto aos obás, ou os haviam controlado. Com sua criação, Euare talvez tivesse querido aplacar a cidade, ou ganhar o seu apoio contra o palácio, que favorecera Uvaifiocum. Ou talvez, se verdadeira a hipótese de que representara uma restauração edo contra a dinastia iorubana, buscasse nos chefes benins da cidade a base que o sustentaria. Como quer que tenha sido, o cabeça do Egaevbo n'Ore, o ijase — o mais importante dos chefes da cidade — tornar-se-á, com o tempo, o principal comandante militar do Benim e, talvez por impregnação de seu papel histórico, o líder da oposição leal ao obá.

Nenhum desses chefes — com exceção dos uzamas — passava automaticamente título e prerrogativas a seus filhos. O obá os designava ao sabor da vontade e lhes podia aumentar o número e modificar-lhes a precedência.

Euare ampliou consideravelmente o elenco de chefes, que tinham não só funções na capital, mas também nos vilarejos ou grupos de aldeotas de que eram feitos senhores. E foi adiante: procurou associar todos os homens livres — isto é, todos os evien-oba, ou “escravos do obá” — ao serviço do palácio.

Os filhos de um evien-oba tinham de vir à cidade do Benim e incorporar-se a uma das três associações que serviam ao obá. Depois, a maioria retornava às suas terras de origem, onde permanecia vinculada ao palácio. Estabelecia-se assim um estreito liame entre a casa do obá e cada uma das aldeias do reino. Se, por exemplo, um dos servidores do rei se tornava um dos mais antigos da associação de palácio a que pertencia, tinha-se automaticamente como membro do conselho de anciões de sua vileta.<sup>50</sup>

Cada evien-oba passou, com Euare, a receber escarificações, de modo a se distinguir dos estrangeiros e dos escravos de verdade. Conta a tradição, no entanto, que essas marcas foram instituídas pelo obá, a fim de que facilmente se identificassem os benins que fugissem para outras plagas, insatisfeitos com o novo regime. Pois o governo de Euare deixou memória de impopularidade, talvez derivada das modificações políticas que pôs em vigor e que devem ter alçado alguns e deprimido outros. Uma nova nobreza pode ter deslocado parte da antiga. E esta última, descontente, desertou da cidade.

Euare introduziu novos símbolos reais, como as contas de coral (em vez das multicoloridas da coroa de Oraniã) e o pano de flanela escarlate, que se amarrava à cinta. E procurou reforçar o princípio da primogenitura na sucessão real, ao indicar como herdeiro seu filho mais velho e ao dar-lhe o título de edaiquem. Este vivia, como os uzamas, fora da cidade, em vilarejo próprio.

Euare mudou para Edo o nome do país, em homenagem a um escravo que lhe salvara a vida e assim se chamava. O mais provável é que ele haja restaurado a denominação mais antiga, que a gente da terra dava a si mesma.<sup>51</sup>

Para ela e para si próprio, reconstruiu a capital, que havia parcialmente destruído, ao se apossar do poder. Fez a grande avenida que separa o palácio da cidade, e nesta dispôs, em bairros diferentes, as corporações de ofícios, dedicadas primordialmente a servir ao obá. De sua iniciativa foi também a construção da muralha e do fosso, com 11.600m de circunferência, que cercam a parte interior da cidade e formam a mais importante fortificação do sul da Nigéria.<sup>52</sup> Do fundo da vala ao alto do que resta do antigo paredão pode haver mais de 17m.

A muralha era uma exigência, até mesmo por temor de represálias, de um estado que se acentuara como militarmente agressivo. Euare, com efeito, é o primeiro dos cinco grandes obás conquistadores, numa época em que o rei ainda tomava a direção dos exércitos. Mais tarde, isto lhe seria vedado.

Conta-se que as tropas de Euare capturaram 201 cidades e aldeias, sobretudo no norte do país edo, onde, a fim de fugir de seu avanço, muitas comunidades se refugiaram nas montanhas. Euare entrou também com seus soldados pelas terras a ocidente do Níger, onde viviam ibos. E pelo Iorubo adentro. O grosso da ação militar dirigiu-se, porém, contra microrreinos que ficavam dentro de um raio não muito superior a 150km. E parece ter tido características ferozes, pois dela restam fundas marcas nas tradições dos vencidos: seus antigos chefes, mortos pelos benins, transformaram-se em heróis deificados (ou ihon). Dentre eles, poucos teriam tido condições de opor mais do que a coragem ao avanço de Euare, pois este formara um exército eficiente, numeroso — talvez engrossado pelos escravos que suas canoas iam buscar na costa — e capaz de tomar cidades-estado importantes como Akure e Owo.

Owo ficava no limite oriental do Iorubo, a meio caminho entre Ifé e Benim. Seu primeiro rei — assim diz a tradição — fora Ojugbelu ou Asunlola, o caçula de Odudua. Saíra ele de Ifé e, com seus apaniguados, instalara-se em Upafa. Seu filho mudou-se primeiro para Oke-Imade e depois para Okiti-Asegbo, próximo ao centro da atual cidade de Owo. É provável que na área existissem vários miniestados, que acabaram por ser absorvidos por aquele que a história oral afiança ter sido fundado por Ojugbelu e que tinha por sede um vilarejo conhecido pelo orixá que nele se adorava, Owo ou Ogbo.

Em 1969, escavações empreendidas por Ekpo Eyo num pequeno bosque sagrado próximo ao palácio de olouo (ou rei de Owo) revelaram várias esculturas em terracota no estilo de Ifé e algumas com afinidades com Benim. Ekpo Eyo<sup>53</sup> identificou uma terceira maneira — numa cabeça de homem barbado, com o cenho franzido, por exemplo —, que não deixa de estar próxima, porém, de certas peças mais realistas e menos idealizadas de Ifé, como a do velho obeso de boca aberta e a do sujeito de olhos empapuçados e grande bócio.

Até mesmo as peças que, pela serenidade e pureza de linhas, mais se aproximam de Ifé parecem trair uma fatura local. Assim, certas cabeças de adolescentes, de faces nédias e testas abauladas, apresentam traços mais arredondados e marcados do que as de Ifé, num rebuscamento sutil que



lembra Ingres. Se foram moldadas em Owo, seriam uma indicação adicional, a somar-se às terracotas encontradas em Ikirun, Irê e Iranre, de uma influência bem mais extensa do estilo de Ifé no Iorubo, e retirariam do isolamento a arte que se fez na cidade de Odudua.



Pequena cabeça com parte de torso. Igbo laja, Owo. Terracota, 9,2cm de altura

As cabeças em cerâmica de Owo não usam coroas, como as de Ifé, mas simples barretes. E, no conjunto de terracotas, há uma insistência no tópico das oferendas aos deuses. Que podem tomar formas medonhas: um cesto cheio de cabeças cortadas, por exemplo.

Certos temas e motivos — o leopardo, o peixe-gato, o rosto com serpentes ou enguias a lhe saírem das narinas — revelam a clara influência do Benim, uma influência que não se esgota na escultura e se rastreia nos títulos de nobreza de Owo, nos trajes de seu rei e na coroa de coral que ele porta — de coral, como no Benim, e não de contas coloridas, como no resto do Iorubo.

Em torno da cidade de Owo ergueu-se um sistema de três muralhas e fossos. E ao redor do palácio do rei — dos maiores do Iorubo, com cerca de cem pátios internos — construiu-se também um muro de barro, de 7 a 14m de altura. Para proteger essa fortificação das chuvas, derramavam-se sobre ela, anualmente, milhares de potes de azeite de dendê.<sup>54</sup>

As muralhas talvez não existissem quando Owo foi tomada pelos benins,



se é que estes alguma vez a conquistaram, como asseveram as suas tradições e as de Owo negam. Como quer que tenha sido, Owo foi, apesar de estado iorubano, uma província cultural do Benim. Como tantas outras cidades-estado entre os urrobo, os ijós ocidentais e os ibos da margem direita do Níger.

A influência do Benim sobre outros povos, que lhe copiaram as instituições políticas, deveu-se não apenas à sua máquina militar, mas sobretudo ao prestígio de sua família real, tida como portadora de poderosíssima força mágica. O obá do Benim promovia e amparava candidatos ao mando nos estados vizinhos. E membros de sua linhagem faziam-se reis de outras gentes. Muitas vezes, por decisão direta do obá.

Foi assim, por exemplo, com Euare, que enviou um filho ilegítimo ao litoral, para reinar sobre Ughoton, cidade onde se adorava Olocum, o deus do oceano. A decisão foi tomada na mesma época em que os portugueses começavam a frequentar as costas ao sul do Benim e as suas mercadorias a subir o interior.<sup>55</sup> O objetivo da medida deve ter sido — já que o rei possuía o monopólio do comércio com os estrangeiros — o de controlar o incipiente, mas promissor, mercadejo que surgia no litoral. Ughoton (a Hugató de Duarte Pacheco Pereira e a Gató de João de Barros) corresponderia às esperanças benins e se transformaria no grande porto das trocas com os lusitanos.

Iniciativa semelhante teria um filho de Euare, o obá Olua, que fez de seu primogênito o rei ou olu dos itsequiris,<sup>m</sup> nas florestas pantanosas da foz do rio Benim. Esse reino tomou o nome de Warri, Oere ou Ugueri.

A expansão do Benim contrasta com o fato de não haver jamais o obá controlado toda a nação edo. Mais da metade dela só ocasionalmente a ele esteve submetida ou lhe prestou respeito. Os edos das montanhas do norte, por exemplo, nunca perderam a independência, preservando a estrutura política dos miniestados. Em compensação, o que viria a chamar-se de império do Benim contaria, entre súditos e vassalos, com iorubás, ibos e ijós.

O núcleo do império talvez já tivesse, ao morrer Euare, as dimensões que lhe deram os primeiros visitantes portugueses: “oitenta léguas de comprido e quarenta de largo”,<sup>56</sup> isto é, cerca de 385km de linha de costa,<sup>57</sup> ou de oeste a leste. E sua capital já seria a maior cidade de todo o golfo da Guiné.

No fim do Quinhentos, um visitante holandês, possivelmente Dierick Ruyters,<sup>58</sup> a descreveria como enorme, cortada por uma avenida sete ou oito vezes mais larga do que a rua Warmoes, em Amsterdã, e muito reta,

apesar de longuíssima. Dela saíam numerosas ruas laterais, também largas e compridas, nas quais se alinhavam, assim como na avenida central, casas coladas umas às outras, ou separadas entre si por pequenos espaços.

O holandês teve a atenção imediatamente voltada para a varanda que havia em frente de cada casa, e para o implúvio entre seus quartos. Estes eram pequenos e escuros — usados apenas como dormitório, ou como depósito, ou ainda como santuário dos deuses e dos ancestrais. A vida passava-se ao ar livre e nas varandas que se abriam para os pátios interiores. Podia haver um ou vários pátios e implúvios numa só morada, dependendo de seu tamanho e da riqueza do dono. As casas eram de barro socado, com a superfície finamente polida. Tinham cobertura de palha e, muitas delas, pavimento de pedaços de cerâmica — à maneira de Daima e de Ifé — e de seixos de quartzo.

O palácio do obá pareceu a Ruyters interminável, e a outros holandeses, que transmitiram suas impressões, sessenta anos depois, a Olfert Dapper,<sup>59</sup> do tamanho da cidade de Harlem. Era composto por numerosos prédios, nos quais viviam o rei, suas mulheres e as três ordens da nobreza de palácio. Com suas famílias, agregados, servidores e escravos.

Desde Euare já se devia distinguir entre o reino do Benim e a crescente área sob sua suserania ou influência. Entre o reino e o império. Aquele abrangia tão somente o espaço dentro do qual o obá era reconhecido como o único árbitro da vida e da morte. Somente ele podia condenar alguém à pena capital, porque dele provinha, em última análise, a vida.

Isso era válido também nas aldeias pertencentes aos uzamas, cujos súditos não eram “escravos” do obá, mas de seus senhores. Eram evien-uzama e não, como os demais, evien-oba. A distinção deveria ser mais flagrante na época de Euare, quando, apesar de todos os esforços para reduzir-lhes a influência, os uzamas ainda detinham grande poder.

Delineava-se, já então, como consequência do confronto entre o obá e os edos — representados pelos uzamas e, depois, também pela nobreza da cidade, o Egaevbo n'Ore —, o complexo sistema de controles e contrapesos, pelo qual um ser que perdia, ao entronizar-se, a condição de simples homem, para fazer-se deus ou a encarnação de um deus, tinha de seguir manobrando politicamente a fim de impor o seu querer e consolidar o seu mando.

A situação não apresentava a simplicidade de uma estrutura binária. Pois, se o palácio se opunha à cidade e dela era separado pela grande avenida central, palácio e cidade estavam envolvidos pela mesma muralha protetora. E as corporações de ofícios, embora estabelecidas na cidade, em

bairros especiais e comandadas por seus próprios odionueres, se subordinavam, não ao Egaevbo n'Ore, mas aos grupos de nobreza do palácio.<sup>60</sup> Ao serviço do palácio pertenceriam, aliás, ao menos simbolicamente, todos os súditos do obá, por mais distante que dele morassem.

Os nobres da cidade eram designados pelo obá e não transmitiam hereditariamente os seus títulos. Homens ricos e de influência compravam suas posições, quando não se impunham à escolha do obá. Representavam o povo — e a cada um dos quatro dias da semana edo, um dos quatro egaevbos n'ore criados por Euare tinha de cumprir o mesmo rito “de dar comida ao dia” que, no interior do palácio, o obá executava. Com essas cerimônias purificadoras, renovavam-se quotidianamente os poderes místicos do rei. E se firmava a interdependência entre o obá e os edos.<sup>61</sup>

A nobreza da cidade fora retirada do vulgo para fazer frente ao Egaevbo n'Ogbe, ou nobreza do palácio, que era essencialmente cortesã. Mas que estava vinculada, assim como o Egaevbo n'Ore, ao conjunto do reino. Pois os titulares de uma e de outra controlavam, em nome do obá, quase todas as unidades tributárias em que se dividia o estado. Com exceção das poucas que pertenciam aos uzamas. E que deviam ser mais numerosas, na época de Euare.

Os membros das duas ordens de nobreza eram senhores do que se poderia impropriamente chamar de feudos, através dos onogies ou odionueres. Cada um dos titulares do Egaevbo n'Ogbe ou do Egaevbo n'Ore dispunha de vários feudos, espalhados pelo território do reino, e, do tributo que recolhia, ficava com uma parcela. Esses nobres podiam recrutar, em seus feudos, trabalhadores e soldados. E nessas terras pôr escravos, para aumentar suas fortunas. Em compensação, cabia-lhes defender, junto ao obá, a gente que nelas vivia.<sup>62</sup>

Se, mais tarde, sempre foi difícil aos obás impor-se sobre essas duas nobrezas, muito mais o deve ter sido na época de Euare, quando tinha ainda de haver-se com o poder dos uzamas.

Foi contra estes que Euare favoreceu o princípio da primogenitura na sucessão real, para que os uzamas deixassem de fazer o obá, isto é, de escolher dentre os irmãos ou filhos do rei quem o substituiria no mando, e passassem a ter simplesmente o papel cerimonial de confirmar o edaiquem.

A realidade desmanchou esse desejo. Morto Euare, o obado passou para seu filho mais velho, Ezoti, que só permaneceu 14 dias no poder, assassinado que foi por uma seta envenenada. Mandou-se Ocpame, irmão

de Ezoti, buscar o único filho deste, Ouere, para ser ungido obá. Mas Ocpame, que ambicionava o poder, fez sepultar vivos, a caminho do Benim, o jovem príncipe e sua mãe. A verdade foi conhecida e ordenou-se a banição de Ocpame.

Os chefes foram por Olua, o segundo filho de Euare, mas Olua não quis ser rei, por temor de Ocpame. Sua irmã mais velha, Edelejo, assumiu o título de edaiquem e foi chamada ao Benim, para ser feita obá. Na estrada, foi acometida por uma enfermidade feminina, que não encontrou cura. Por causa disso, os uzamas e os egaevbos decretaram que mulher alguma, doravante, poderia reinar. E convenceram Olua a aceitar o poder.

Olua reinou por sete anos e deixou reputação de pródigo e bondoso. Mas seu filho mais velho, Iginua, fez-se temido e odiado pelos benins, por ser mau conselheiro do rei. Entre outras perversidades, a ele se atribui o ter convencido Olua a mandar prender um ingrato a um tamborete com um longo prego, que lhe atravessou o corpo desde o alto da cabeça. Ao suplício dava-se, no Benim, o nome de ububã.

Sabendo que Iginua não teria condições de ser aceito como sucessor, Olua o sagrou rei dos itsequíris. E como o enviasse à costa acompanhado por grande número de filhos de chefes, estes últimos, insatisfeitos com a ausência que lhes era imposta, não perdoaram o obá e não lhe deram trégua.

Falecido Olua, não se escolheu por algum tempo um novo rei, ficando o governo nas mãos dos uzamas e dos egaevbos. A experiência não deu certo. Pelo que se trouxe do exílio Ocpame, feito obá, por volta de 1480, com o nome de Ozolua.<sup>63</sup> Durante seu reinado, guerreou sem cessar, até ser morto por seus próprios homens. Seu filho Esigie completará a obra política de Euare.



## Os reinos do Iorubo

Eis as histórias de outros descendentes de Odudua e dos vizinhos que os guerrearam e com os quais conviveram.

Um dos filhos de Odudua, que se distinguia pelo talento de orador — ewi ou euí, em iorubano —, partiu de Ifé para o Benim, a acompanhar Oraniã. Com este viveu entre os edos, até que os dois se desentenderam e se apartaram. Euí encaminhou-se, com um grupo de seguidores, para o noroeste, instalando-se em diferentes lugares, antes de falecer. Foi substituído por vários outros chefes, que tomaram o seu nome e prosseguiram na peregrinação, até que um deles, o euí Auamaro,<sup>a</sup> se fixou na localidade de Ado, nos montes rochosos e difíceis de Ekiti.

Não estava a região desocupada. Ali viviam os ilesuns, que falavam provavelmente o iorubano e que acolheram com lhaneza os recém-vindos. Esses ilesuns deviam ser semelhantes à gente de Oba, nas proximidades de Akure, gente que só reconhecia uma divindade, a Terra, e que tinha a sua aldeia como o lugar onde se criara o mundo.

A história oral de Ado<sup>1</sup> conta como os sequazes de Euí se foram impondo sobre os ilesuns e acabaram por matar quem estes governava, Elesun. Substituíram-no por Auamaro, cujos descendentes procuraram ampliar os limites do pequeno reino, até que foram detidos pela expansão do Benim.

Euare era o obá dos benins, quando, na segunda metade do século XV, as tropas do euí ameaçaram Ikerre, uma cidade que ficava a 16km ao sul de Ado. Ikerre pediu ajuda ao Benim e este correu em seu auxílio. Os exércitos benins assolaram Ekiti, bateram Ado e a puseram a tributo. O chefe de Ikerre foi substituído por um edo, Ogoga, e a cidade tornou-se um dos pontões da influência do Benim sobre o Ekiti.

Outro foi a cidade-estado de Akure, que, na mesma época, negou vassalagem ao Benim. Assediada e vencida, transformou-se num entreposto do comércio benim. Akure tinha por fundador um neto de Odudua, Asodeboiede. Como o euí, ele se impôs sobre uma população iorubana, que desde muito vivia no lugar.<sup>2</sup>

O mesmo enredo de superposição de uma elite ifé sobre a gente da terra repetiu-se na pequenina Irê, cerca de 22km a nordeste de Ado. Só que o conquistador é mais famoso: Ogum, o poderosíssimo orixá.

Ogum era o primogênito de Odudua. Após haver submetido Irê e lhe trucidado o rei, em cujo lugar pôs Ogundaunsi<sup>b</sup> — filho dele, Ogum —, não cessou as suas expedições militares. No regresso de uma das campanhas, enfureceu-se com o filho e o matou — conforme uma das versões da tradição local.<sup>3</sup> Ou, segundo outra,<sup>4</sup> sentindo-se ofendido por não obter resposta da gente de Irê, obrigada ao silêncio por um ritual daquele dia, desatou contra ela a sua raiva. Qualquer que tenha sido a causa do remorso, este o fez apontar a arma para o solo e ali mergulhar com grande estrondo. No sítio onde desapareceu, ergue-se hoje o altar em sua homenagem. E Irê é o centro da adoração do orixá do ferro e da guerra.

Embora filho de Odudua, Ogum não usava o adê, a coroa de contas com franjas que ocultam o rosto. Nem ele, nem seu descendente, o onirê, ou rei de Irê, que porta um simples diadema, o acoró.<sup>5</sup>

Nisso ele se afasta dos outros obás dos pequeninos reinos das montanhas de Ekiti. São mais de 16 estados, cada um deles, se excetuarmos Ado, com menos de trinta quilômetros de diâmetro.<sup>6</sup> Possuem, contudo, reis coroados, que também reivindicam ascendência ifé ou dizem ter recebido do oni as suas coroas.

A esses pequenos reinos somam-se, tanto no Ekiti, quanto em toda a região montanhosa de Akoko, inúmeras aldeias independentes. As dificuldades do terreno isolaram os vilarejos e, se os protegeram da conquista militar, reduziram neles o impacto das novas formas de poder político associadas ao nome de Odudua. Até certo ponto, é bem verdade, pois, no alto dos 950m do monte Orosun, no Ekiti, o diminuto reino de Idanre, que só podia ser alcançado por uma escada de corda a descer por uma escarpa vertical, reclamava para seu obá ou óua a ascendência sagrada de Ifé e tinha sua corte nos moldes do Benim.<sup>7</sup>

Ekiti, Akoko e Ifé parecem um só complexo cultural, em que é difícil distinguir onde se originou cada um de seus traços e como se processaram as trocas de influências. Numa e noutra dessas regiões veneram-se os mesmos orixás: Obatalá, Odudua, Obalufom, Ogum e Orumila. E talvez os cultos de Ogum e Orumila tenham surgido no Ekiti e de lá se propagado para Ifé.<sup>8</sup>

A sudeste de Ifé e a sudoeste de Ekiti, entre os rios Oni e Siluko, nas montanhas que descem para a costa (costa onde vivem povos afeitos às lagunas, aos pântanos e ao mar), estendeu-se o reino de Ondo, em torno da



cidade do mesmo nome.

Antes que ali chegassem os ondas — palavra que, em iorubano, quer dizer “colonos” —, era a região habitada pelos idocos,<sup>9</sup> organizados em miniestados ou aldeias independentes, cada qual com seu oloja. Subjugados pelos forasteiros, os idocos mantiveram sua identidade e até hoje formam em Ondo um grupo separado, com seus próprios deuses e festivais.

Diz a tradição de Ondo que uma das mulheres de Odudua teve um casal de gêmeos — o que, na época, em Ifé, era considerado uma abominação, em vez de uma bênção dos deuses. Mãe e filhos foram expulsos para a floresta e vieram ter às montanhas de Ondo. O menino fundou Epe. E a menina, de nome Pupupu, a cidade de Ondo, da qual seu filho, Airo, foi o segundo obá ou oxemaue.<sup>9</sup> Samuel Johnson<sup>10</sup> reconta a mesma história, mas afirma ser a mãe dos gêmeos uma das esposas do alafim Ajaca, de Oió.

Quer tenha vindo de Ifé ou de Oió, Pupupu talvez represente a passagem de uma dinastia matriarcal para outra, patriarcal, figurada em Airo.<sup>11</sup> Da primeira fase restaram sinais na vida de Ondo, onde alguns dos chefes mais importantes são mulheres, que se reúnem em conselho próprio. A principal chefe feminina, a lisa labun, é, aliás, quem preside a cerimônia de instalação de cada novo oxemaue.

As estruturas e as insígnias da monarquia onda e os títulos de sua nobreza repetem Benim e pouco têm a ver com Ifé. A influência deve ser antiga, embora as tradições de Ondo não concordem com as dos edos, que atribuem a fundação daquela cidade à gente de Udo, a qual, sendo parte do império do Benim, se rebelou contra o obá Esigie, no início do século XVI, e foi por ele derrotada.<sup>12</sup> Os vencidos, perdoados, instalaram-se em Ondo. Não seria de descartar-se que Oxemugue, o líder dos rebeldes udos, tivesse substituído a dinastia ifé ou oió e dado seu nome pessoal, ligeiramente adulterado, ao título que detém o rei de Ondo.

Ao norte de Ondo e a nordeste de Ifé, em montanhas cobertas de florestas e cortadas por numerosos rios e riachos, fica o país dos ijexás,<sup>d</sup> sobre cuja origem há duas lendas.<sup>13</sup>

Conforme a primeira, descenderiam de escravos que ali eram mantidos e cuidados, como se fossem gado, e se destinavam ao sacrifício. Donde o nome: ijexá, “a comida dos deuses”. E “comida dos deuses” foram até a abolição dos sacrifícios humanos, no fim do século XIX, pois eram as vítimas preferidas, sobretudo pelos ifés.

A segunda lenda é esta: eram tão poucos os ijexás, que, ao queixar-se disso o primeiro de seus soberanos, Odudua mandou reunir um grande feixe de varas e as transformou em homens. Por isso, os ijexás são também

chamados omo igi, ou “prole dos gravetos”.

Esse primeiro rei, ou óua, teria sido Ajaca<sup>e</sup> ou Ajibogun. Era, segundo a tradição, filho de Odudua com a irmã de uma de suas esposas. Dele se conta ter feito longa viagem até o litoral, a fim de buscar água salgada para dar alívio aos olhos de Odudua, que cegavam na velhice. Durante a demorada ausência, os outros príncipes, seus irmãos, receberam a herança do pai e partiram de Ifé a fundar os novos reinos. Para Ajaca ficara apenas uma espada.

Ao retornar a Ifé, Ajaca foi recebido com a exclamação O wa! (“Então, está de volta!”), à qual respondia com esta breve frase: Mo b’okun (“Tenho a água do mar”) — e daí derivaram o título do rei dos ijexás, owa ou óua, bem como o novo nome pessoal que Ajaca tomaria, Obocum.<sup>f</sup> Lavou ele os olhos de Odudua e ao pai voltou a visão. O velho entregou-lhe a espada, com a qual perseguiu os demais príncipes e recuperou o que lhe devia caber.

Novamente de regresso a Ifé, confundiu o pai, que tinha o rosto coberto pela coroa de franjas, com um dos irmãos. Ergueu contra ele a espada, mas, por felicidade, cortou primeiro as franjas da frente do adê, que lhe revelaram a face de Odudua. Este o perdoou, mas lhe deu por coroa um adê diverso do dos outros reis: não possui franjas na frente.<sup>14</sup>

Com sua excelente espada, Obocum saiu de Ifé e guiou seus companheiros até Igbadaye, onde veio a morrer. Seu filho, o óua Oquê Oquile,<sup>g</sup> continuou a migração e instalou-se em Ilowa. No reinado seguinte, os ijexás tomaram Ilemure, cujo nome trocaram para Ibokun. Ali havia um obá, o ita, que havia recebido de Ifé sua coroa. Arrancaram-lhe o adê, bem como o do alare, que vivia numa cidade-estado próxima, Ilare.

Um rei depois, de nome Ouari, mudou-se para Ilaje, que, após o falecimento daquele óua, passou a denominar-se Ipole Ijexá. Mais adiante, sob o óua Oge, fixaram-se finalmente em Ilexá e a fizeram capital do reino.

Ilexá já era então famosa por sua cerâmica. E dela teria recebido o nome, Ile Ixa, “a cidade das moringas”, a menos que as palavras quisessem dizer “a cidade dos deuses”. Lá havia um rei, Onila, um velhote gentil que mantinha uma extensa plantação de quiabos. O óua tomou-lhe o governo, mas o manteve como seu segundo e “senhor da terra”. Com o título de obanla.<sup>15</sup>

Esse relato da peregrinação dos óuas mostraria, à primeira vista, uma sequência de conquistas militares de vários pequenos reinos por um grupo estrangeiro coeso e bem armado. Mas poderia também significar a aglutinação de vários estados independentes, talvez para fazer face à ameaça de Ifé ou de Oió. Enquanto se compunha essa fusão, é possível que

várias cidades, uma após outra, tenham ocupado, antes de Ilexá, a posição de liderança e predomínio, ou por ela lutado, não sendo de excluir-se que mais de uma estirpe senhorial tenha dirigido, pelas armas, pelo prestígio ou pelo convencimento político, o processo de unificação.<sup>16</sup>

Outra viagem fundadora de reino foi, segundo a tradição oió,<sup>h17</sup> a que empreendeu Oraniã desde as florestas de Ilê Ifé até as savanas do norte e as margens do Níger.

Após a morte de Odudua, Oraniã lhe sucedeu no mando. Grande caçador e guerreiro, resolveu empreender, junto com os irmãos, uma expedição contra “Meca”, a fim de vingar a morte de seu bisavô, Lamurudu. No caminho, houve briga e os irmãos se separaram. Oraniã prosseguiu até os bancos do Níger, onde se defrontou com a oposição dos nupes, que não o deixaram atravessar o rio. Voltou-se para oeste e foi ter a Borgu, e ali, um rei bariba, a quem consultara sobre onde deveria fixar-se, enfeitiçou uma jiboia e recomendou a Oraniã que a seguisse. Onde quer que ela parasse por sete dias, para depois desaparecer, os ifés deveriam construir a nova aldeia.

E assim foi. A serpente conduziu-o até uma montanha chamada Ajaka. E lá, no sítio exato onde seu cavalo escorregou, Oraniã ergueu a cidade a que deu o nome de Oió, ou “lugar escorregadiço”.<sup>18</sup>

Fundada Oió, Oraniã, que desposara uma princesa nupe, mudou-se para Oko, onde reinou por vários anos. No fim da vida, teria voltado a Ifé, para morrer e ser sepultado sob o obelisco que tem o seu nome. Não se afasta, porém, em Oió, a possibilidade de que tenha falecido em Oko, e que somente seus cabelos e suas unhas — como é comum entre os iorubás, quando alguém falece longe da terra natal — tenham sido enterrados em Ifé.<sup>19</sup>

A essa tradição outras se opõem. Em Ifé, por exemplo, afirma-se que Oraniã jamais foi obá do Benim ou alafim de Oió, embora tenha vivido nessas duas cidades e nelas deixado filhos para serem reis. Entre os egbas, crê-se que Oió foi fundada por um caçador nupe, de nome Momo, vindo de Ogodo, um vilarejo da margem direita do Níger. E os baribas fazem de Oió a criação de um ramo caçula de Quisra.

Robin Law<sup>20</sup> sugere que a história da fundação de Oió por Oraniã, um príncipe de Ifé que recebe a ajuda de um rei bariba e se casa com uma princesa nupe, seria a fusão de três tradições distintas. A da origem ifé daria legitimidade à dinastia dominante em Oió, uma vez que, entre os iorubás, só os descendentes de Odudua podem ser reis. E teria sido possivelmente elaborada a posteriori, para mascarar a sucessão no mando

de duas estirpes distintas: a primeira nupe e a segunda, a partir do século XVI, bariba — hipótese que uma tradição registrada por Frobenius abonaria.<sup>21</sup> Há, porém, quem diga que a história de Oraniã disfarça uma primeira sujeição oió aos baribas, anterior ao predomínio dos nupes, simbolizada pelo orixá Xangô.<sup>22</sup> Na falta de evidências em favor de qualquer das suposições, uma vale o que vale a outra.

Quando Oraniã, ou quem este nome encubra, chegou a Oió — provavelmente a pé, apesar do que diz a lenda, uma vez que o cavalo só foi introduzido entre os nupes e os baribas nos meados do Quatrocentos e só se tornaria comum no norte do Iorubo no início do século XVI<sup>23</sup> —, talvez ali houvesse encontrado povoadores mais antigos. Pesquisas arqueológicas feitas no local<sup>24</sup> revelaram uma aldeia de mais de um quilômetro quadrado, anterior à construção das muralhas de Oió, e para essa aldeia o radiocarbono já deu uma data do princípio do século XII. A transformação da vileta em cidade processar-se-ia duzentos anos depois.

Oió-Ilê, também conhecido como Eió e, pelos hauçás, nupes e primeiros europeus, como Catunga, ficava na orla setentrional do planalto iorubano, que dali desce fácil para o Níger. O terreno ondula suavemente, coberto de savanas, interrompidas, aqui e ali, por batações de granito e pelos imensos baobás. Possui boas águas, que fluem para o norte e vão ter ao rio Mosi, ou para o sul, a engrossar o Ogum.

Por Oió devia passar uma antiga rota de comércio, que ia desde os rápidos de Bussa, no rio Níger, até os litorais atlânticos, e se ramificava em outros caminhos, para as terras hauçás, nupes e baribas. E para as florestas do sul.

Se as savanas franqueavam a cidade ao comércio, também a deixavam ao alcance das armas dos vizinhos. Contra os baribas, que lhe ficavam a norte e a oeste, o rio Mosi só oferecia proteção na época das chuvas.<sup>25</sup> Contra os nupes, a nordeste, que controlavam a travessia do Níger, não havia escudo nem amparo.

A sul e a sudeste viviam os ibolos e os igbominas. Antigos no lugar. Como sugere a lenda (em tudo semelhante ao mito da criação de Ifé) que se preserva em Oba, no país igbomina. Em Oba, diz-se que dantes só havia o mar. O primeiro rei trouxe com ele a terra, que colocou sobre as águas. Trouxe também uma galinha, que, a ciscar, expandiu a terra para todas as direções.<sup>26</sup>

A arqueologia revelou em Oba pavimentos de cerâmica partida, fornalhas para o trabalho do ferro, polidores de contas, morteiros cavados numa grande rocha. E, próximo a Oba, em Ijara, Ofa-Oro e sobretudo Esie,

encontrou-se um grande número de esculturas em pedra-sabão, cuja origem se desconhece.<sup>27</sup>

Estavam num bosque, perto de Esie, e eram mais de oitocentas imagens de esteatita, quase todas quebradas, com alturas que vão dos 20 aos 120cm. Mostram homens e mulheres sentados em bancos de base redonda, com as mãos sobre os joelhos ou a segurarem catanas, instrumentos de música e aljavas. Umas poucas figuras estão ajoelhadas. Todas apresentam penteados elaborados ou têm as cabeças alongadas cobertas por gorros. Os rostos são individualizados e neles se veem escarificações: três linhas horizontais, dos olhos às orelhas. Em algumas esculturas, além dessas marcas, notam-se traços verticais no queixo ou estrias na face. A maioria usa braceletes e colares de três ou quatro voltas.

Ignora-se onde e quando foram feitas as estátuas. A existência de afloramentos de esteatita na região faz suspeitar, no entanto, que tenham sido produzidas ali mesmo. São, sem dúvida, anteriores ao início do século XIX, quando os atuais habitantes de Esie, vindos de Oiό, as encontraram. Um teste de termoluminiscência, feito num fragmento de escultura de barro achado entre as peças de esteatita, deu uma data por volta de 1100, mas não se pode assegurar que esse pedaço de cerâmica tenha a mesma idade das imagens em pedra-sabão.<sup>28</sup>

National Museum, Lagos (Nigeria)





O estarem quase todas as esculturas partidas sugere que tenham sofrido destruição violenta nas mãos de invasores ou de crentes de uma nova religião,<sup>29</sup> o que combina com a história de Oba, cujo antigo povo teria sido massacrado por inimigos, numa cilada. As estátuas de Esie poderiam ter pertencido a Oba,<sup>30</sup> ou a uma outra cidade-estado que existiu, no passado, naquela área, e que era suficientemente rica e importante para permitir-se sustentar os artistas que criaram na pedra a pequena multidão.

Cidades-estado e aldeias-estado deviam pontuar a ampla savana que se estende da floresta meridional ao Níger. Entre elas, Oko e Oió, em seus primórdios, não se destacariam das demais. Como o indica a história tradicional, ao dizer-nos que o filho de Odudua não trouxe de Ifé a coroa de contas e a teve de tomar do rei de Adikun, uma cidade a 72km de Oió.<sup>31</sup> Ou ao narrar-nos que o filho e sucessor de Oraniã, Ajaca,<sup>i</sup> pagava tributo a um reino vizinho, de nome Owo. E que, por isso e por revelar-se, como guerreiro, um fraco, foi deposto e substituído no poder por seu irmão Xangô.

Este fora gerado por Oraniã em Torosi, filha de Elempe, um rei nupe. Criara-se no país de sua mãe — segundo uma tradição —, indo depois viver em Kosso, a cujos habitantes se impôs pela força.<sup>32</sup> Destronado Ajaca, foi para Oko, de onde deu combate ao rei de Owo. Venceu-o, a lançar pela boca chamas e fumaça — como assevera a lenda — ou graças à rapidez e à disciplina de sua tropa de arqueiros.

Decide, então, mudar a capital de Oko para Oió, de onde passa a reinar com uma energia que se volta em violência. Deixa, por isso, fama, não só de grande guerreiro e grande mágico, mas também de tirano. Era capaz de fazer um feitiço para atrair os raios, e isto o perdeu.

Certo dia, subiu ao monte de Ajaka, em cujo sopé ficava o seu palácio, e convocou os relâmpagos. Um raio caiu na grande casa coberta de palha, destruindo-a e matando todos os que lá se encontravam, entre eles os filhos e algumas das mulheres de Xangô.<sup>33</sup> Desgostoso, abandonou o poder ou dele foi apeado. Noutro relato,<sup>34</sup> Xangô é constrangido a abdicar, após ter fomentado a discórdia entre dois de seus cabos de guerra, dos quais desejava ver-se livre. Um deles, sabedor das intenções de Xangô, mata o outro e se volta contra o rei. Este, ao verificar que a maior parte dos chefes e dos cortesãos se alinhava em favor do rebelde, resolve retornar ao país nupe. No caminho de volta, as duas tradições convergem e terminam da

mesma forma: Xangô, sentindo-se abandonado pelos seus, enforca-se numa árvore. Ou, segundo outro final de enredo, desaparece em vida, transformando-se em orixá.

Pierre Verger<sup>35</sup> considera falso o enforcamento de Xangô e o atribui a uma interpretação interessada de missionários do século XIX. É possível que assim tenha sido e até mesmo que os textos históricos e literários de inspiração europeia tenham impregnado e modificado o que corria de boca em boca, de geração em geração. O fato é que Xangô é tido como personagem trágica. Na maioria das comunidades iorubanas persistem, entre os numerosos mitos que sobre ele existem, as várias versões de seu enforcamento, muito embora todos saibam que Xangô continua vivo, numa outra esfera da vida.<sup>36</sup> Como orixá.

A história de Xangô indicaria ter sido ele um conquistador estrangeiro, um nupé que se impôs sobre iorubás, se é que não vinha de uma comunidade de fronteira entre os dois grupos, talvez de um estado bilíngue, formado pela fusão de aldeias nupes e iorubanas,<sup>37</sup> simbolizada no matrimônio de Oraniã e Torosi.

O mito faz de Xangô o verdadeiro introdutor da realeza sagrada em Oiô. É ele quem reforma os costumes, quem manda o exército mover-se sobre o poder dos arqueiros, quem cria um corpo de funcionários escravos inteiramente fiéis ao palácio, quem torna o culto do trovão e do relâmpago a crença do estado. Como o orixá das tempestades, nas quais se combinam a água e o fogo indispensáveis à vida, a chuva que fecunda e o raio que destrói, Xangô, também simbolizado no carneiro, tornar-se-ia o centro do culto da linhagem e do poder reais.

Por sete anos governou Xangô. Depois de seu desaparecimento, os oiós mandaram buscar em Igbodo, onde se exilara, o seu irmão Ajaca — o que talvez signifique a restauração da estirpe apeada do poder por Xangô ou pelo grupo que nele se personifica — e novamente o fizeram alafim, ou rei. Dessa feita, Ajaca revelou-se um grande guerreiro. Lutou contra os nupes e estendeu o mando sobre numerosas cidades e aldeias iorubanas. A tradição diz que ele matou 1.060 olojas e obás, reunindo suas cabeças numa só pilha, para que fossem veneradas.<sup>38</sup>

Com Ajaca — diz Samuel Johnson, na sua famosa história dos iorubás — terminariam os reis mitológicos e heróis divinizados — ou deuses com forma humana<sup>39</sup> — e começariam os alafins históricos. Não falta, porém, quem pense<sup>40</sup> que nos reinos seguintes (os de Aganju, Cori e Oluaso) ainda não se sai do território do mito.

Aganju, filho de Ajaca, domava cobras venenosas, leopardos e outros

animais ferozes. Reinou por muito tempo. E deu guerra ao onisambo ou obá de Ogboro, derrotando essa cidade-estado, que ficava cerca de oitenta quilômetros a oeste de Oiό e que possivelmente detinha a supremacia na área, pois seu rei era tido como irmão mais velho de Oraniã.<sup>41</sup>

Aganju foi sucedido por Cori,<sup>i</sup> que ainda estava no ventre da mãe, Ijaium, quando o alafim morreu. A rainha ocupou a regência até a maioridade do filho. E este, que acabou rejeitado pelos súditos e obrigado a tomar veneno, deu continuidade à política expansionista de Oiό. Foi ele quem mandou fundar, às margens do rio Oxum, cerca de 130km ao sul de sua capital, a cidade de Ede, e nela pôs um rei vassalo, Timi, cuja principal obrigação era defender Oiό contra os ataques ijexás.

No fim do século XV, ascendeu ao poder Oluaso, de quem se diz que construiu 44 palácios, o principal deles com 120 espigões.<sup>42</sup> Oiό já devia ser então um reino importante, com suserania sobre numerosas antigas cidades-estado, cujos obás continuaram, como chefes provinciais, a gozar de certa autonomia, embora sujeitos ao alafim. Muitos teriam sido reduzidos pelas armas. Alguns teriam buscado a proteção de Oiό contra a ameaça dos baribas e dos nupes. Igobon, Iresa, Ajasse-Ipo já se teriam incorporado à zona de domínio ou de influência de Oiό.

Sobre a estrutura política do reino, naquela época, quase nada se sabe. Talvez já então se fundasse na grande família ou ebi,<sup>43</sup> nos laços de sangue, que teriam prevalência sobre os interesses econômicos ou de segurança. A unidade do reino era a família, a linhagem. A ela pertenciam as terras agrícolas, os deuses e os ofícios do estado.

Cada linhagem patrilinear (idile) ocupava um agbo ile, ou grupo de casas cercado por um muro. Ali viviam os homens do mesmo idile, com suas mulheres e dependentes. Um conjunto desses grupos de casas — conjunto também determinado pelas alianças de sangue — formava um “bairro” ou adugo, sob o comando de um dos chefes da cidade. As chefias pertenciam a determinadas linhagens e sua ocupação era determinada pelos membros da família. Como, posteriormente, a política a ser por esse chefe seguida.<sup>44</sup>

É possível que, desde então, o alafim tivesse suas ações condicionadas pelos chefes mais importantes da cidade, os Oiό mesis, que elegiam o rei e o podiam depor. E que já existisse o ofício de baxorum, primeiro-ministro, chefe dos Oiό mesis e — quem sabe? — então ainda um “senhor da terra”, descendente dos que reinaram sobre o povo que Oraniã encontrou em Oiό.<sup>45</sup> Esses títulos podem, no entanto, só ter surgido bem mais tarde. De qualquer forma, é de supor-se que houvesse, naquela época, controles por parte dos chefes das grandes linhagens à livre ação do rei.

Este, pelo que dizem as tradições, já basearia parte do seu poder nos escravos de palácio, muitos deles eunucos. E teria seus exércitos chefiados por exos, que seriam soldados profissionais.

O alafim era um rei sagrado. Seu título — se então já existia — significava “o senhor do palácio”, onde vivia recluso e fora da vista dos súditos. Só saía em público durante os grandes festivais religiosos, com a face oculta pelo adê e sujeito a um estritíssimo cerimonial.

O seu poder vinha-lhe dos orixás, dos quais era companheiro e a cujo panteão ia juntar-se, após a morte.<sup>46</sup> Detinha o axé, ou força para atuar sobre a natureza. E era o sumo sacerdote de Xangô e dos demais cultos religiosos do reino. Juiz supremo, somente ele podia decretar a pena de morte.

Também se chamava alaijeluva, o “senhor do mundo e da vida”, e onilo, o “dono da terra”. Era o equeji orixá, o “companheiro dos deuses”, mas não podia abusar de seu poder. Se se tornasse um tirano, os súditos, através dos grandes chefes de linhagens, podiam forçá-lo a cometer suicídio. Pelo menos, seria assim mais tarde: os Oió mesis lhe apresentariam uma cabaça oca ou ovos vazios de periquitos e, desse modo, lhe indicariam que não mais era desejado como rei.

O alafim governava a ouvir não apenas os chefes das grandes estirpes, mas também os próprios deuses. Pois as novas leis eram consideradas como expressão da vontade dos orixás, e ato algum de poder se cumpria sem antes deles ter recebido a sanção favorável.

Era assim no século XIX e talvez assim fosse no fim do Quatrocentos, muito embora Oió deva ter sofrido algumas transformações, durante o período de mais de sete décadas (de c. 1535 a c. 1610, ou um pouco antes)<sup>47</sup> em que o alafim e sua corte viveram exilados em Borgu, onde devem ter-se impregnado de alguns novos costumes, se é que de lá não retornaram — como queria Frobenius — a vestir uma nova dinastia, de origem bariba,<sup>k</sup> representada na imagem de Xangô a cavalo.

O rei que buscou o exílio chamou-se Onigbogi. Era filho de Oluaso, falecido muito idoso, e de Aruigba, uma mulher de Ota, que, após o parir, voltara para sua cidade natal. Conta a tradição<sup>48</sup> que ela regressou a Oió, ao saber o filho alafim, e que procurou introduzir na cidade e no reino o culto e os processos divinatórios de Ifá. Repelida, foi ter a Alado, onde, mais tarde, os oiós iriam iniciar-se nos mistérios de Ifá.

Logo após a partida de Aruigba, a autoridade de Onigbogi foi contestada. O descontentamento desbordou em revolta. E enquanto os exos, à frente das tropas do alafim, buscavam reprimir a rebelião numa das cidades

vassalas, os nupes, com sua cavalaria, assolaram o país oió e reduziram sua capital.

Os nupes — ou tapas, como lhes chamam os iorubás — habitam, desde há muito, sobre o Níger, acima e abaixo da confluência deste com o Kaduna. No passado, deviam viver nas terras baixas da margem esquerda do rio, podendo ser relativamente recente sua instalação na margem direita, da qual teriam deslocado os iorubás.

No seu território, produziam ferro e silicatos. E por ele transitavam os produtos do sul, como a cola, para a Hauçalândia. De onde, desde o século XV, já recebiam cavalos, em troca de eunucos — eunucos que passaram a ser empregados na corte da rainha Amina, de Zazau, talvez por influência iorubana.<sup>49</sup>

Não seriam os nupes apenas parceiros de comércio dos hauçás, mas também adversários. Daí o se terem frequentemente guerreado. Mohamad Corau, de Katsina, e Amina, de Zazau, combateram os nupes, havendo esta última, ao que consta, os submetido à vassalagem.

Os nupes formariam então — em pleno século XV — vários pequenos reinos, governados pelos etsus. Alguns dos quais pagavam tributo aos igalas. Entre esses reinos que reconheciam a primazia do ata, ou rei igala de Idah, figuravam os dos benis, entre os rios Níger, Kaduna e Gbako, que se confederaram sob a liderança do etsu de Nku.

Conta a tradição<sup>50</sup> que o herdeiro do rei de Idah, numa estada em Nku, fez um filho numa princesa local. De volta ao país igala, tornou-se mais tarde o ata. Seu filho, de nome Tsoede ou Edigi, criou-se entre os nupes e, ao atingir a idade adulta, foi incluído no tributo anual de escravos que se prestava a Idah. Lá chegando, o pai o reconheceu e o cumulou de carinho, mandando-o depois de volta a Nku, para que reinasse sobre os nupes. Deu-lhe então as insígnias do poder: uma canoa de bronze, as longas trombetas, os tambores de estado, as correntes e os grilhões mágicos de ferro.

Tsoede subiu o rio na canoa de bronze e, após uma série de campanhas militares, unificou num só reino todos os nupes. Não apenas os sedentários, representados pela confederação do Beni, mas também os nômades, entre os quais se incluíam os quiedies,<sup>!</sup> que comandavam as águas.

Há quem duvide da historicidade de Tsoede e tenha o mito por criação tardia, que só tomou forma no início do século XX.<sup>51</sup> E há quem julgue que ele personifica uma grande mudança social, no caso a unificação política. E há ainda quem creia na essência do relato tradicional<sup>52</sup> e num Tsoede de carne, sangue e vontade, que teria vivido no início do século XV ou cem anos mais tarde.<sup>53</sup>



Do ponto de vista dos resultados, pouco importa, aliás, se Tsoede foi lenda ou carne, pois se fez história. E aglutinou um povo. Dele, por isso, um nupe poderia dizer o que Fernando Pessoa escreveu, sobre Ulisses, na Mensagem:

Este, que aqui aportou, Foi por não ser existindo. Sem existir nos bastou. Por não ter vindo foi vindo E nos criou.

Como a dos songais, a força dos nupes viria a residir no comando das canoas e dos cavalos. De Tsoede, diz-se que possuía 5.555 cavalos. E ao poderio da tropa montada, firme sobre selas e estribos, atribuir-se-ia a relativa facilidade com que os nupes conquistaram Oió.

Rompidas as muralhas de Oió, o alafim Onigbogi, de quem uma das mulheres era bariba, fugiu para Borgu. Abrigou-se nas terras do rei de Bussa ou do rei de Nikki, os quais o consideravam como parente, pois o tinham como da progênie de Quisra.

Na crença num lendário antepassado comum — que lhes deu novas instituições políticas, lhes ditou novos costumes e os treinou em novas formas de guerra, ao introduzir no Borgu a cavalaria, com a qual puderam ferozmente defender a independência contra os assédios dos vizinhos — assentou-se a unidade de cada um dos reinos baribas, todos semelhantes aos olhos do estrangeiro. No entanto, esses reinos são formados por populações de múltipla origem, com uma aristocracia que se distingue da massa e que se tem por forânea. Em Bussa, Illo e Wawa, as famílias nobres falam idioma próprio, pertencente ao grupo mandinga. Em Nikki, a língua dos senhores é voltaica.

É possível que esses reinos se tenham fundado sobre os estímulos do comércio a distância, para proteger o mercadejo entre a floresta e a savana, e se poderia até mesmo propor a tese de que as dinastias tenham sido originadas por uângaras ou sob seu influxo. Podem também ter surgido da ação militar de grupos vindos de Bornu, Canem ou da Hauçalândia, ou do exemplo e do contágio das formas políticas que se desenvolviam ao norte de Borgu.

Há, aliás, uma tradição segundo a qual os antepassados do soberano de Bussa vieram de Bornu. Ela foi referida a Hugh Clapperton,<sup>54</sup> em 1826, pelo próprio rei de Bussa, que acrescentou serem os reinos baribas tributários do sultão de Bornu. O mais provável, porém, é que não houvesse subordinação de uns ao outro, sendo a prestação do tributo, ao que tudo indica, manifestação de respeito e homenagem. Em troca, o mai de Bornu enviaria anualmente ao rei de Bussa cavalos.<sup>55</sup>

Se Bussa atribui sua fundação lendária a Quisra, Nikki se tem como



criada por seu filho Oru Massa, que tomou o nome de Sunon Sero,<sup>56</sup> e Illo reclama sua origem para outro rebento de Quisra ou um dos irmãos deste, enquanto Wawa, mais modestamente, pôs seu começo num sábio que acompanhava o herói civilizador.

Pode-se tomar o relato tradicional como uma transcrição simbólica da realidade, pois as monarquias baribas se assentavam numa aliança entre uma aristocracia que se considerava estrangeira e a gente da terra. Esta tinha um chefe, que escolhia o soberano dentre as linhagens reais e era, por sua vez, confirmado pelo monarca.<sup>57</sup>

Em Nikki, o poder do rei fundava-se não apenas no sangue, na descendência de Quisra, mas também na posse dos tambores sagrados — os quatro grandes barabacarus, que não saem de seus santuários senão nas festas mais importantes. Com a morte de um soberano, a pele desses tambores é furada e a todos é vedado olhar o seu oco.<sup>58</sup>

Além dos tambores, os reis e os nobres baribas possuem longas trombetas de cobre, o número dos instrumentos a que cada um deles tem direito marcando-lhes a precedência e o grau de importância. Como entre os nupes.

As semelhanças e afinidades entre todas essas monarquias sagradas, do Mali ao Bornu, acentuam-se ainda mais, quando se comparam os mitos, os costumes e as instituições dos baribas, nupes, iorubás, edos, idomas,<sup>m</sup> ibos e igalas. Na confluência do Níger com o Benué talvez se possa situar a região onde se falava hipoteticamente o protoidioma do qual se diferenciaram e ramificaram as línguas de todos esses povos.<sup>59</sup> Quando menos, ali se identifica uma importante área de encontro, troca, soma, amálgama e difusão de culturas.

A junção dos dois rios é dominada pelos igalas. Guardam eles muita semelhança com os iorubás e vivem em aldeias a cujos chefes dão o nome de onu euo ou onoja, o “dono do mercado” ou o “dono da cidade”. Em torno de alguns dos chefes de vilarejos mais prósperos devem ter-se desenvolvido pequenos estados, que se foram fundindo, pela conquista militar ou pela absorção pacífica de uns pelos outros, em entidades maiores, das quais a mais importante seria o reino de Idah.

Em Idah, como no antigo Benim, algumas linhagens controlavam a cidade, por intermédio de seus chefes, os igala mela, ou “nove igalas”, que, como os uzamas benins, respondiam pelo culto da terra. Num determinado momento — diz a história tradicional — um príncipe, Abutu Eje, que alguns têm por iorubá, outros por benim, estes por jucum e aqueles por filho de sangue ou de criação de um leopardo, vai ter a Amagedde, na margem

meridional do Benué, próximo ao país idoma. Seguem-se outros reis — Agenapoje, Ebulejonu, Idoco<sup>n</sup> — que representariam arquétipos míticos da longa fase, superior no tempo a uma simples lista de soberanos, de formação e ajustamento das novas estruturas políticas,<sup>60</sup> até que se chega a Ajagba.<sup>o</sup> Este instala-se em Idah, guerreia os jucuns que dominavam a cidade e dá início à dinastia dos atas.

Os fatos personificados por Ajagba datariam possivelmente dos fins do século XV ou do início do XVI (embora a dinastia vinculada a seu nome possa ser mais nova de uns cento e tantos anos)<sup>61</sup> e revelariam, nesses primeiros tempos do reino igala, além de intensas relações com os iorubás, um período de estreito contato com o Benim e outro de conflito com uma gente do norte, identificada com os jucuns.<sup>62</sup>

A instalação de Ajagba como ata marcaria o início da lenta e progressiva perda de influência dos igala mela, os “senhores da terra” e fazedores do rei. O ata e sua linhagem controlariam, no passar do tempo, o comércio e o tráfego pelo Níger e pelo Benué, e imporiam um poder quase incontestável sobre as terras vizinhas. Suas colônias, ao longo dos rios, estender-se-iam até a Ibolândia e seriam não apenas de mercadores, mas também de sacerdotes, os atamas, que cultivavam com o mesmo zelo o comércio e a religião, tal qual ocorre, entre os ibos, com os ezes unris, que se dizem irmãos dos igalas.

Desde a época em que habitava Amagedde, a linhagem real dos atas possivelmente já exerceria, talvez força de seu prestígio religioso, grande influência sobre os povos vizinhos. Com efeito, o reino de Doma, em Alago, na margem setentrional do Benué, diz-se derivado dos atas, o mesmo sucedendo com os estados ebiras ou igbirras de Panda e Igu, imediatamente a nordeste da confluência do Níger com o Benué. Todos esses reinos pagavam tributo ao ata de Idah. E também os nupes, cuja unificação a lenda atribui a Tsoede, o filho do grande rei igala.

Quando Tsoede saiu de Idah, levou — diz-se que escondidas em sua canoa de bronze — várias esculturas, nove das quais deixou em Tada e na ilha de Jebba. Uma dessas imagens é a grande figura sedestre de Tada, em cobre, talvez a mais naturalista de toda a arte africana. A estátua tem sido atribuída a Ifé e é bem distinta dos demais “bronzes” ligados a Tsoede.

Entre os outros, destacam-se três, as maiores estátuas em metal que já se encontraram na África: um guerreiro, um arqueiro e uma mulher, todos de olhos esbugalhados, grandes lábios salientes, pernas desproporcionalmente grossas e retas como colunas, e toucas, roupagens e adornos, no caso das imagens masculinas, profusamente trabalhados,

enquanto que a feminina está nua, com a lisa superfície do corpo apenas interrompida por um colar e um fio na cintura. O arqueiro tem 92cm de altura; e o guerreiro, 115cm. Ambos apresentam, sobre a fronte, um disco, que contém em relevo, no caso do guerreiro, um rosto humano chifrudo, com cobras e enguias a lhe saírem do nariz. Este tema e outras afinidades estilísticas fizeram com que se ligassem as três estátuas — a do guerreiro foi datada, pelo método da termoluminiscência, do início do século XIV ao começo do XV — ao Benim e sobretudo a Owo.<sup>63</sup>

De Owo poderiam provir também duas imagens bem menores, com apenas cerca de meio metro de altura. São atarracadas e apresentam as mesmas beíçolas e os mesmos olhos esbugalhados. Uma sustenta um bastão encimado por um disco. Na outra, a mão esquerda se fecha sobre o polegar da direita, um gesto característico da sociedade ogboni dos iorubás.

Existem ainda em Tada e Jebba três bronzes de animais, moldados de maneira inteiramente distinta: dois a representarem avestruzes, e o terceiro, um elefante.

Se há características que aproximam essas imagens da arte de Ifé, do Benim e de Owo, não são elas maiores do que as dessemelhanças de estilo e fatura, o que alerta a imaginação e a fantasia para a possibilidade de terem sido vazadas no bronze e no cobre em Idah ou em outros centros de produção artística nas proximidades da confluência do Níger com o Benué. Poder-se-ia até mesmo conjecturar que ali ficava a fonte da escultura em bronze de Ifé, de Igbo-Ukwu e do Benim, ou, quando menos, que aquela região se integrava na mesma grande província da arte no metal a que pertenciam esses estilos. Os igalas podem ter sido receptores e difusores da “cera perdida” e também influenciado os artistas de Ifé, do Benim, de Owo e de outros lugares, ao mesmo tempo que deles recebiam ideias, formas, motivos e técnicas.

E por que não incluir Oió na lista? — já se perguntou.<sup>64</sup> Uma tradição, recolhida em Jebba,<sup>65</sup> afiança que as grandes figuras de arqueiro e de mulher foram trazidas de Oió-Ilê, por volta de 1780. Babatunde Lawal<sup>66</sup> sugere que possam ter chegado, da mesma origem, muito mais cedo, no século XVI, quando Oió foi tomada e saqueada pelos nupes e o alafim teve de refugiar-se em Borgu. E vai além em sua hipótese: aponta para a possibilidade de estarmos, num dos casos, diante de uma representação de Xangô,<sup>67</sup> tendo em vista que o guerreiro de Tada mostra, no medalhão que traz ao peito, a imagem de um carneiro e, no disco que lhe ornamenta a fronte, um rosto humano com chifres, e exhibe, além disso, sinais de realeza, como são a coroa com pássaros, semelhante aos adês iorubanos, e o colar

de garras de leopardo.

A conjectura se enfraquece com o saber-se que até hoje não se encontrou, nas poucas escavações feitas em Oió-Illê, um só objeto de bronze ou latão. No entanto, muitos dos artistas que trabalham o metal em cidades iorubanas como Abeokuta, Ilorin, Ibadan, Iseyin, Ogbomoso, Iwo e Osogbo, dizem que seus antepassados, gente do mesmo ofício, vieram de lá. Como de lá se afirma terem sido trazidos os tambores bata, do culto de Xangô, com seus enfeites de latão, e as quatro máscaras de alakoro, que eram, segundo as tradições, usadas no campo de batalha. O alafim Aganju cobria os pilares de seu palácio com placas de bronze, semelhantes possivelmente às do Benim — conforme conta Samuel Johnson na sua história dos iorubás<sup>68</sup> —, e, muito tempo depois, quando os fulas, no século XIX, invadiram Oió, dali retiraram cerca de “cem postes cobertos de bronze”, que desmancharam para fazer munição.<sup>69</sup> É possível que as peças de ligas de cobre que não foram fundidas tenham sido levadas como butim para longe, por esses ou por posteriores atacantes de Oió, e delas se perdido a memória da procedência.<sup>70</sup> Entre elas poderiam estar — segundo esta suposição — as estátuas que Tsoede levou para Tada e Jebba.

A história de Tsoede tem a mesma configuração das de Odudua, Oraniã, Quisra, Auamaro, Asodeboiede, Ogum, Obocum e Ajagba. E também dos relatos, ou poetizações do passado, sobre a fundação de Ijebu, Queto, Savé e outros reinos iorubanos.

Os ijebus<sup>71</sup> vivem a sudoeste de Ifé, numa região que era coberta, no passado, por densa floresta pluvial e se estendia até a grande lagoa costeira, em uma de cujas bocas fica hoje a cidade de Lagos. Chegavam até à borla setentrional da lagoa, mas não passavam para o outro lado, com seus pântanos, seus mangues, suas restingas, seus riachos, seus furos e suas extensas praias, até porque a grande parte dos iorubanos a religião vedava entrar no mar, ou mesmo vê-lo.<sup>71</sup>

Os ijebus constituíram, primeiro, pequenas unidades políticas, aldeias-estado sob a chefia de um oloja e de um conselho dos representantes das linhagens, e, mais tarde, vários reinos, todos com obás coroados: Ijebu-Ode, Remo, Idowa, Iwoye, Ijebu-Igbo, Owo-Ikija, Ijebu-Ifé. O soberano de Ijebu-Ode, o avujale, tornar-se-ia o mais importante de todos eles, o primus inter pares, e o território sobre o qual exerceria, direta ou indiretamente, o poder só seria menor, no lorubo, que aquele sob a suserania do alafim do Oió.

As tradições de Ijebu-Ode atribuem a fundação dos vários segmentos ou bairros em que se divide a cidade a três migrações que se sucederam no

tempo. Com a primeira, dirigida por um certo Olulua, teriam vindo Ajebu e Olode, os responsáveis pela demarcação dos limites da nova aldeia, que deles tomaria o nome. O segundo grupo, comandado por Arisu, seria proveniente de Ifé ou do Benim. E o terceiro, e mais importante, teve por chefe Ogborogã, filho de Odudua, que, ao chegar às portas de Ijebu-Ode, foi aclamado por seus habitantes e chamado rei. Daí o nome que tomou, Obanta ou Obanita — de oba wa nita, “o rei está lá fora”. Instalado no poder, Obanta mandou vários de seus seguidores serem obás em outras cidades do país ijebu.<sup>72</sup>

Samuel Johnson<sup>73</sup> registra outra versão, provavelmente oió, sobre as origens de Ijebu-Ode. Escreve ele que ijebu significa “o alimento das profundezas”, ou seja, das águas do mar. E que esse povo descenderia de indivíduos que o obá do Benim mandava sacrificar ao oceano. O próprio Obanta teria sido oferecido aos deuses, numa encruzilhada, pelo rei de Owo. Embora seriamente ferido e dado por morto, ele se teria arrastado, durante a noite, para o recesso da floresta, onde sobreviveu com os frutos que colhia e os animais que caçava. Quando outros homens vieram ter à região, lá o encontraram e o adotaram como chefe, por ser ele o mais idoso de todos.

Os costumes políticos introduzidos por Obanta não suplantaram inteiramente os mais antigos. Os olojas continuaram a manter parte de sua força, como chefes de suas cidades e aldeias e como sacerdotes de Agemo, a suprema divindade dos ijebus, que preside sobre os orixás e é simbolizada pelo camaleão, tido como a mais velha de todas as criaturas.

A crença em Agemo deve ter precedido, no país ijebu, a veneração dos orixás. Da mesma forma que o culto da terra, corporificado numa sociedade de que são membros os anciãos, os detentores de títulos e os chefes de corporações de ofícios. Chama-se oxugbo e se reúne em segredo, para tomar deliberações de ordem política e judiciária. Nos seus conselhos, todos os membros estão em pé de igualdade e, uma vez tomado um voto por maioria, a decisão a todos obriga e deve por todos ser honrada.

A sociedade oxugbo teria servido, desde o início, para cercear o poder absoluto do avujale. Este dependia também do apoio da nobreza e dos conselhos dos homens bons. Embora fosse um rei sagrado.

Como os demais obás iorubanos, ele era, em primeiro lugar, o senhor de sua cidade e, subsidiariamente, o de todas as terras que formavam o seu domínio ou sobre as quais detinha, de uma forma ou de outra, a suserania. Com o tempo, passou a receber as homenagens, como o principal dentre eles, de todos os obás com adês que governavam os outros estados



independentes dos ijebus. De certa maneira, portanto, reinou sobre reis.

Os domínios sob o controle direto do avujale estavam cercados por extensa muralha de terra — o Eredo. Tinha a muralha 128km de comprimento e envolvia aproximadamente mil quilômetros quadrados. Sua altura atingia sete metros em alguns pontos, e era acompanhada por um fosso exterior, de seis a oito metros de profundidade. Foi a essa fortificação que se referiu Duarte Pacheco Pereira, no *Esmeraldo de Situ Orbis*,<sup>74</sup> escrito nos primeiros anos do século XVI, ao descrever a cidade de Gebu. Ele a diz grande. E fala do comércio que ali se fazia. De escravos e de presas de elefante.

Estas eram as mercadorias de interesse dos europeus. Mas outras muitas deviam ser trocadas entre a costa e a floresta, entre a floresta e a savana. Pois os ijebus, embora excelentes agricultores, sempre tiveram fama de inexcedíveis no comércio. E no fabrico de tecidos, sobretudo os azuis e os listrados de azul e branco. Foi de lá que provieram os mais requestados dos panos da costa que, ao longo dos séculos, se importaram no Brasil.<sup>75</sup>

Contraditoriamente, num povo de comerciantes, os ijebus deixaram a reputação de serem hostis aos forasteiros. Dizia-se que o acesso à cidade estava proibido à gente de fora e que, se um estrangeiro nela entrava pela manhã, seguramente seria uma vítima sacrificial antes do cair da noite.<sup>76</sup> Pois os ijebus, além de xenófobos, eram grandes adictos aos sacrifícios humanos. Acima do país ijebu, viviam, também em aldeias no meio da floresta, os egbas. Seus domínios se estenderiam, no passado, do rio Oba, ao norte, até Ebute-Meta, ao sul, e do rio Oxum, a leste, ao rio Yewa, a oeste.<sup>77</sup> Formavam, cada qual com seu obá, várias cidades-estado, as quais viriam a ligar-se numa espécie de tênue confederação, dividida em três províncias, ou três grandes sistemas de parentesco.

Na parte mais setentrional, lindando com Oió, ficava Egba Agura, cujas principais cidades-estado eram Iddo ou Agura, Ilugun, Ibadan, Ifaye, Ika, Ojo e Ilawo. A sudeste, junto ao rio Odo Ona, situava-se Egba Oke Ona, que abrangia, entre outras, as cidades-estado de Oko, Ikereku, Ikija, Idomapa, Odod e Podo. A sudoeste, Egba Agbeyin, com Ake, Ijeun, Kemta, Ipore e Igboire.<sup>78</sup>

De todos os seus reis, somente três tinham direito de usar o adê: o obá de Agura, o oxile ou oloco, que era o obá de Oko, e o alaquê, ou soberano de Ake. Cada um deles com uma espécie de suserania espiritual sobre os demais obás da província a que pertenciam.

Os egbas — com exceção dos de Agura — não possuíam famílias reais, podendo qualquer um de seus homens bons ser eleito, ou escolhido por



adivinhação, obá.<sup>79</sup> E as tradições se repartem em fazer essa elite proveniente de Oió ou de Ifé.

Conforme Samuel Johnson,<sup>80</sup> a maioria dos chefes egbas descenderia de exos de Oió, que, sob o comando de um meio-irmão do alafim, decidira, no curso de uma campanha militar, instalar-se na área. Esta, segundo outra teoria,<sup>81</sup> teria sido ocupada em três ou quatro sucessivas migrações. Primeiro teriam chegado à floresta os egbas aguras. Depois, os okes onas. E, em seguida, os egbas agbeyins. Finalmente, vindo de Ifé, o maior grupo de todos, conduzido pelo primeiro alaquê, que seria um filho ou neto de Odudua.

Esse primeiro alaquê — segundo a história tradicional dos egbas e dos quetos<sup>9</sup> — teria acompanhado seus dois irmãos, Xopasã<sup>r</sup> e o fundador de Oió, na migração de Ifé para o oeste. Xopasã, ou Itcha Icpatchan (“o chicote do fetiche”) — que, segundo outra versão, seria não o filho, mas o esposo de um Odudua transformado, no panteão de Queto, em orixá feminino — conduziu o grupo para o outro lado do rio Ogum. Ali, o bando dividiu-se: alguns seguiram para o norte, ao longo das águas, e foram fundar Oió; outros buscaram o noroeste, de onde desceram para o sul, e foram criar Savé; e os que obedeciam a Xopasã e a seu sobrinho Oué<sup>s</sup> construíram uma aldeia num monte conhecido como Oke Oyan. Mais tarde, deslocaram-se para Aro, próximo à atual fronteira da Nigéria com a República do Benim. Morto Xopasã, Oué assumiu a chefia.<sup>82</sup>

Após se passarem quatro obás, Edê, ao verificar que as terras dos arredores se haviam esgotado e não mais tinham condições de alimentar o seu povo, cujo número aumentara consideravelmente, decidiu sair em busca de melhor destino. De novo, os iorubás se dividiram em três grupos: o primeiro, sob o comando de um caçador, Idofa, filho ou sobrinho do rei, foi fundar um vilarejo, que tomou o seu nome, sobre o rio Yewa; o segundo, dirigido por Matchai, ergueu Igbo Oran, a uns cinquenta quilômetros ao norte de Abeokuta; e o terceiro, o mais importante, composto por 120 famílias, sob a liderança do próprio Edê e guiado pelo seu filho mais velho, o caçador Alalumom, foi ter aonde hoje é Queto, ali construindo suas cabanas em torno de um iroco ou mangabeira.

Conta a tradição que Alalumom, logo na primeira noite passada na aldeia, obteve o fogo de uma mulher do lugar, Ia Panca.<sup>t</sup> Não é esta a única indicação de que ali já houvesse outros habitantes, fons,<sup>u</sup> iorubás ou pertencentes a um grupo já extinto. Próximo a Queto, existem túmulos muito antigos, escavados na couraça laterítica e tidos pelos atuais moradores do lugar como obra de antecessores desconhecidos.<sup>83</sup> A estes

atribuem-se também as tumbas, as cisternas, as fortificações arruinadas e os fragmentos de cerâmica encontrados próximo aos vilarejos de Idahin e Ewe.<sup>84</sup>

A história oral menciona, entre os que já viviam no lugar, um tecelão corcunda, morto, como oferenda propiciatória, num ponto por onde passara Edê e onde se ergueria a porta de Idena, uma verdadeira fortaleza incrustada na muralha que circunda Queto — um grande paredão de terra com mais de 3,50m de altura, e fossos exteriores com 2,50m de profundidade e mais de nove metros de ancho. A esse corcunda e à pretensa inexpugnabilidade da povoação atribui-se o nome que ela viria a tomar. Derivaria o nome do início desta frase alegórica: Kê tou Kêê? Kê fo lou? “Quem pode consertar uma corcunda? Quem pode destruir nossa cidade?”<sup>85</sup>

Os companheiros de Xopasã que, após a travessia do rio Oxum, não o seguiram, nem ao fundador de Oiô, marcharam para noroeste. Sob o comando de quem, dentre os que saíram de Ifé com Xopasã, era o mais jovem dos príncipes. Foram eles fixar-se numa floresta cheia de leões — donde o nome Kilibo —, dali sendo expulsos para o sul. Acabaram por abrigar-se nas montanhas de Savé, onde construíram uma cidade, próxima à confluência dos rios Weme e Okpara.

Essa é a história que contam os quetos. Mas a versão que o abade Thomas Mouléro<sup>86</sup> recolheu em Savé (ou Sabe) é diferente. Segundo ela, o chefe do grupo seria Salubê, o mais velho dos príncipes ifés. Ele teria conduzido o seu povo até Boko, perto de Nikki, no país bariba. Tendo lá morrido, sua gente foi levada por Iemensi a Tchaourou e, depois, por Adjongu a Kilibo, onde se demorou durante nove reinados. Finalmente, para fugir à pressão bariba, foram para as colinas de Savé, de onde tiveram de expulsar, após duras batalhas, os que lá viviam, um povo chamado ojodu.

Deste, nada se sabe. Mas talvez não fosse distinto dos xás ou sás,<sup>v</sup> que vivem ao norte e ao nordeste de Queto, falam o iorubano e adoram Nanã Burucu, uma divindade antiquíssima. Muito embora se afirmem descendentes de ijexás, os xás são considerados os mais antigos habitantes da área.<sup>87</sup> Tão antigos quanto os anás, que vivem em Atakpamé, no Togo, também fiéis de Nanã Burucu. Os antepassados dos anás teriam deixado Ifé, antes que ali chegasse Odudua.<sup>88</sup>

Muito mais recentes seriam as populações iorubanas que falam os dialetos egbado, anagô e ahori, e que povoam o extremo sudoeste do Iorubo. Contariam, porém, com pequenos reinos, como os de Ilobi e Ilaro,

no Egbado, o de Isheri, entre os ahoris, e o de Ifonyin, entre os anagôs, antes que principiasse o século XVI.<sup>89</sup>

Por essa época, a sociedade secreta ogboni — que toma, entre os ijebus, o nome de oxugbo — já devia existir e servir de peia ao poder dos obás em quase todo o Iorubo. Não, talvez, na velha Oió, pois há uma tradição, que Frobenius<sup>90</sup> registra, segundo a qual o culto ogboni só se teria implantado entre os oiós depois de 1836, quando foram eles obrigados a mudar-se para uma nova cidade, bastante mais ao sul. Mas há indícios em contrário: o apenas, um dos líderes ogbonis na Nova Oió, alega, por exemplo, que seus ancestrais detinham o título na antiga capital, e os núcleos ogbonis de várias cidades do egbado se declaram derivados da primeira Oió.<sup>91</sup>

A sociedade ogboni, devotada ao culto da terra, seria forte ressonância de uma religião anterior à chegada dos orixás, às mudanças políticas atribuídas aos filhos e aos netos de Odudua. Os novos reis viram-se obrigados a prestar homenagem aos oniles, ou “donos da terra”, e aos sacerdotes que sabiam pacificá-la e mantê-la fértil.<sup>92</sup> Estes conservaram, assim, poder e influência no novo regime. E continuaram a se reunir com os demais anciãos, para, em segredo, cumprir os ritos de sua fé, zelar pela manutenção dos velhos costumes, manter a ordem, julgar os que feriam o equilíbrio social e sobretudo os atos de que resultasse o derramamento sacrílego de sangue sobre a terra.

Os chefes e, em vários lugares, o próprio obá, eram membros da sociedade ogboni e participavam do mistério de seus encontros. Neles não tinham, no entanto, qualquer privilégio.<sup>93</sup> Suas vozes valiam, em princípio, o mesmo que a dos demais anciãos. E eram como os outros, simples eleitores.

Com o tempo — se é que assim não foi desde o início — a sociedade ogboni tornou-se, em cada reino, um importante foro político, sem cuja aprovação as grandes decisões do obá não podiam cumprir-se. Fez-se mesmo, em alguns casos, juiz do próprio rei. No Egbado, por exemplo, o cabeça ritual dos ogbonis era o responsável pelo oráculo que devia ser anualmente consultado, a fim de que se soubesse se o obá continuava a gozar dos favores dos orixás e devia continuar no posto.<sup>94</sup>

Esses reis sagrados, que, ao morrer, se faziam deuses, estavam, portanto, submetidos a um elaborado sistema de controles e contrapesos, do qual não apenas a fidalguia, mas toda a comunidade participava. Eram senhores da natureza e da morte. Mas tinham limites na condução dos assuntos dos homens.



## O reino cristão da Etiópia

Quando, em 1270, Iecuno-Amelaque ascendeu plenamente ao poder, o reino cristão que se tinha como continuador de Axum abrangia pouco mais do que as regiões de Tigrê, Lasta, Angote, Amara e talvez parte de Begender. Ao sul, seus limites acompanhavam a linha setentrional do planalto de Xoa; a oeste, iam até o lago Tana e o alto Nilo Azul; a leste, paravam na borda das terras altas. Ao norte do platô eritreu e nas planícies sobre as quais se debruçava, nomadizavam as tribos bejas. A noroeste, do outro lado do rio Tacazé, ficavam os falachas. E para o sul, nas montanhas que se seguiam às margens meridionais do lago Tana, o reino pagão de Gojam. Mais abaixo no mapa, ao sul da garganta do Nilo Azul, localizava-se o estado de Damote. E para leste, os principados muçulmanos de Xoa, Ifate e Adal. Ao sul do rio Awash, havia outros estados dominados pelos islamitas: Hadia, Xarca, Dauaro e Bali.

Esses e outros centros de poder bem menores constituíam sério óbice à expansão abexim. Seus exércitos topavam outros exércitos. E seus colonos, que iam fundar comunidades cristãs em terras dos pagãos, deles sofriam hostilidades ou se faziam vassalos.

Os vilarejos e pequenos monastérios cristãos, mesmo quando pagavam tributo e prestavam homenagem a um rei infiel, neste provocavam desconfiança e temor. Eram formados por gente estranha, que adorava um deus desconhecido e que tinha a protegê-la, embora a distância, um monarca poderoso. Ao rei de Damote, Motelami, não terá escapado o perigo que os estabelecimentos cristãos dos amáricos representavam para a manutenção do controle que exercia sobre o planalto de Xoa. Por isso, segundo as tradições cristãs, mandou destruir, por duas vezes, na primeira metade do século XIII, as aldeias e os mosteiros cristãos que se espalhavam por Xoa.

Damote era um antigo reino pagão, de língua cuchita, sobre o qual pouco se sabe. Devia ser poderoso, pois sua fama foi ressoar na prosa de Ibn Khaldun,<sup>1</sup> que chamou seu rei de grande chefe, a controlar um poderoso

império. O núcleo do estado ficava ao sul do Nilo Azul, entre as fontes do Awash, a leste, e talvez Didessa, a oeste. Descendo o mapa, talvez se estendesse até a região do Innarya.<sup>2</sup> Sua área de domínio era, contudo, bem mais ampla, compreendendo, no século XIII, todo o planalto de Xoa.

Xoa pontilhava-se de colônias cristãs, dedicadas à agricultura e ao comércio, na sua parte ocidental, e de assentamentos muçulmanos, sobretudo de natureza mercantil, na orla oriental. Esses enclaves de estrangeiros serviam a interesses que nem sempre coincidiam com os do soberano de Damote, que muitas vezes lhes terá dado guerra. Como sucedeu no reinado de Motelami.

Talvez para vingar os agravos aos cristãos de Xoa, um príncipe zaguê, chamado Zena-Petros, dirigiu uma expedição militar contra o Damote. Foi vencido e morto.

Mais tarde, Iecuno-Amelaque, o primeiro rei da dinastia salomônida (que, para subir ao trono, dependera do apoio dos amaras e das comunidades cristãs de Xoa), atacou Damote e expulsou suas forças de grande parte do planalto. Com isso, ampliou o território abexim e obteve o controle das rotas de comércio que passavam por Xoa e iam ter às áreas fornecedoras de escravos e marfim e produtoras de ouro. O ouro vinha sobretudo da região do Innarya. Em pequena quantidade, ao que parece.

As vitórias de Iecuno-Amelaque deslocaram o poder do rei de Damote mais para o sul, mas não asseguraram a transferência para a suserania abissínia de todos os territórios que ele controlava. Isso só seria conseguido mais tarde, depois que Ámeda-Sion, em 1314, ascendeu ao poder.

Em 1316 e 1317, Ámeda-Sion ordenou várias expedições militares contra Damote e Hadia. Após haver reduzido estes dois estados à vassalagem, voltou-se contra o Gojam, que também submeteu, e posteriormente contra os falachas. Essas guerras ampliaram de forma considerável o território sob o domínio do negachi ou hati (que era outro nome dado ao soberano abexim), aumentaram suas fontes de riqueza e multiplicaram os seus exércitos. A desafiá-lo, restavam os muçulmanos instalados na parte oriental de Xoa e nos reinos do sul, e fora de seu controle permaneciam os islamitas das costas da Eritreia. O mais perigoso dos adversários dos abissínios era Ifate, que também perseguia uma rota de expansão e conquista. Desde 1285, quando Omar Ualasma anexou o sultanato de Xoa, o poder de Ifate só fizera ampliar-se. Sua gente assumira o controle dos caminhos caravaneiros e do comércio a distância entre o planalto e o porto de Zeila.

A política de contemporização com os maometanos, adotada por Iagba-Sion, favorecera Ifate, que pôde consolidar seus ganhos territoriais e estender sua área de influência. Em detrimento dos interesses comerciais dos cristãos.

A dilatação do poder islamita não podia deixar de ser vista como ameaçadora por Ámeda-Sion, da mesma forma que os êxitos militares dos abissínios, em Damote e Hadia, inquietavam Ifate e os outros estados moslins. Esse temor mútuo, se já grande, tornou-se maior e se tingiu de zelo religioso, em virtude das perseguições que o sultão mameluco do Egito, Al-Nasir Muhamed ben Calaun, moveu contra os coptas.

Ámeda-Sion assumiu a proteção dos cristãos do Egito, que viam suas igrejas incendiadas e suas vidas e propriedades em perigo. O rei abexim enviou, em 1321, uma embaixada de protesto ao Cairo. Fez saber ao sultão que, se este não cessasse de flagelar os coptas, retaliaria contra os maometanos da Etiópia e castigaria com a fome o Egito, ao mudar o curso do Nilo. Esta bravata, retomada dois séculos mais tarde por Afonso de Albuquerque (que sonhou cortar um pequeno monte e derramar suas terras sobre o Nilo, quando este ainda corria nos domínios do negachi, de modo a desviá-lo para outras bandas que não o Cairo),<sup>3</sup> bem como a ameaça de envenenar o rio em suas fontes, frequenta com insistência as relações entre o Egito e a Etiópia. Era um arreganhar de dentes que se esgotava na careta, mas que foi algumas vezes levado a sério. Já em 1093, por exemplo, quando a enchente do Nilo foi particularmente baixa, os egípcios mandaram uma embaixada à Abissínia, a fim de persuadir o negus a liberar mais volume de água, a partir do lago Tana.<sup>4</sup> O soberano etíope não pôde atender ao pedido: não tinha como fazê-lo. Isto sabia certamente Al-Nasir. E por lhe estar bem claro no espírito que o negachi não mantinha qualquer controle sobre o fluxo e o volume das águas do Nilo, mandou de volta, sem satisfações, os emissários abissínios.<sup>5</sup>

As atitudes do sultão mameluco contra os coptas podem ter incentivado o soberano de Ifate, Haquedim,<sup>a</sup> a passar de uma política de escaramuças, ataques localizados e penetração lenta para a de guerra aberta. Ele manda invadir os territórios cristãos que lhe ficavam ao lado, queimar-lhes as igrejas e obrigar clero e fiéis à apostasia. De remate, captura um embaixador abexim que voltava do Cairo e lhe dá morte.

Esse último ato oferece a Ámeda-Sion o pretexto de que precisava para atacar. As tropas abissínias invadem o Ifate, desbaratam as forças muçulmanas e matam Haquedim.

A guerra, contudo, não termina. O filho de Haquedim, Deradir, comanda a



resistência, apoiado pelas tribos pastoras da planície, sobretudo os verjis<sup>b</sup> e os gebels.<sup>6</sup> Mas é, finalmente, vencido. As forças de Ámeda-Sion ocupam a capital do Ifate. Os abexins instalam guarnições militares em vários pontos do território e colocam no governo um irmão de Haquedim, Sabredim.<sup>c</sup> O Ifate torna-se vassalo do rei cristão.

A vitória permitiu a Ámeda-Sion voltar os seus cuidados para o Tigrê, onde o governador da província de Interta se comportava, desde os tempos de Iagba-Sion, como um rei independente. Como se fora o herdeiro de Axum. Ámeda-Sion desbarata as forças de Interta, captura o governador insubmisso e coloca no mando provincial, primeiro, uma de suas mulheres, Bilém-Sabá, apoiada por tropas vindas de outras partes do reino, e depois, em 1328, um filho, de nome Bar-Seguede,<sup>d</sup> que viria a ter também o comando das províncias litorâneas.

As províncias litorâneas compreendiam provavelmente toda a região entre o Tacazé e o mar Vermelho. Nelas se incluía a faixa costeira, habitada pelos saos e predominantemente muçulmana. E eram muçulmanos os que controlavam o comércio entre a Etiópia e o pequeno sultanato do arquipélago de Dahlak.

As ilhas de Dahlak haviam reconquistado a independência e a mantinham habilmente, a jogar com a rivalidade entre a dinastia rasulida do Iêmen e os sultões mamelucos do Egito pelo domínio das rotas comerciais do mar Vermelho. Embora tivessem perdido para Zeila a supremacia como entreposto comercial na região, continuavam a ser importante centro de trocas. E vinculavam-se a um colar de pequenas comunidades islamitas, que atravessava a planície desértica e subia o altiplano.

Ámeda-Sion, havendo conquistado as rotas mercantis para Zeila, não podia permitir que lhe escapassem as que conduziam a Dahlak. Além disso, preocupava-se com o perigo da presença maometana nas costas da Eritreia. Seu desassossego aumentou com a suspeita de que os moslins tivessem colaborado com o governador de Interta na resistência às tropas reais. Estas moveram-se Eritreia adentro e submeteram os islamitas. O próprio soberano comandou o exército. Como consta deste texto:<sup>7</sup> “Eu, o rei Ámeda-Sion, fui até o mar da Eritreia. Quando lá cheguei, montei num elefante e entrei no mar. Tomei do arco e das lanças, matei meus inimigos e salvei o meu povo.”

A realidade era menos enfática. Mal o rei ou os seus generais se retiravam de uma área islamita que por eles fora assolada, os muçulmanos voltavam a organizar-se e a conspirar contra o poder do negachi. Muitas

vezes, as guarnições cristãs ficavam isoladas num meio hostil, quando não as fustigavam incessantes guerrilhas.

Os próprios chefes moslins que Ámeda-Sion deixava, como vassalos, no comando das terras muçulmanas tornavam-se depressa intérpretes do descontentamento de sua gente. Isto, quando não eram, desde o início, rebeldes encobertos.

Sabredim, que fora feito sultão de Ifate por Ámeda-Sion, não escapou desse destino. Montou ele cuidadosamente uma verdadeira guerra santa contra o negus, com a finalidade não apenas de reconquistar o comando do comércio entre Zeila e o altiplano, mas de extirpar de vez a presença cristã da Etiópia, com a conquista do próprio núcleo do reino abexim. Deve ter tido por mentores vários líderes religiosos, dentre os quais um certo imame, que se refugiara em Ifate, após ter ajudado a sublevar Hadia.<sup>8</sup>

O governante de Hadia, Amano, instigado por esse pregador islamita, recusou-se a ir à corte do negus, pagar-lhe o tributo devido. A este ato de hostilidade, Ámeda-Sion deu pronta resposta, ao invadir Hadia, saquear suas cidades e vilarejos, prender Amano e fazer escrava grande parte de sua gente. Senhor absoluto da área, Ámeda-Sion passou, desde então, a dela retirar consideráveis contingentes de soldados para seus exércitos.

Com o domínio de Hadia, o negachi cortava o acesso direto dos moslins a uma das mais importantes fontes supridoras de escravos de alta qualidade, entre os quais os eunucos que se vendiam a alto preço no outro lado do mar Vermelho.

A queda de Hadia deve, por isso, ter contribuído para apressar o jihad que se gestava em Ifate. Sabredim procurou armar uma grande liga islâmica, da qual faziam parte Dauaro, Xarca, Adal, Bali, Fatagar e os numerosos xeques nômades da Somália. É possível que tenha contado também com os agôs judaizantes de Uagara, Dâmbia e Begender, pois não teria sido por acaso que esses povos se levantaram em armas contra o negus no exato momento em que se deu início à guerra santa.

A intenção de Sabredim era atacar o reino abissínio em três frentes: Angote, Amara e Xoa. Embora poderosíssimos, os exércitos muçulmanos não tiveram tempo, porém, de executar os planos de invasão. Ámeda-Sion fora advertido do perigo e, tão logo Sabredim, no início de 1332, acometeu as guarnições instaladas em Ifate e na fronteira — a queimar as igrejas que encontrava, a escravizar o clero, a prender os mercadores, fossem cristãos ou maometanos, que trabalhavam para o negus, e a confiscar os bens que a este pertenciam —, deixou as tendas que tinha armadas em certa parte de Xoa e foi direto, com suas tropas, na direção de Ifate. Tomou a cidade, que

de novo pôs a saque. E seguiu empós de Sabredim, fugido para Dauaro. A campanha durou oito meses e foi extremamente difícil para as tropas etíopes, que tinham de fazer guerra ao inimigo num meio que a este era familiar e para elas desconhecido e hostil. Tropas acostumadas ao fresco e úmido altiplano moviam-se com aflição pelas terras desérticas das encostas e do sopé do planalto de Harar, a ressentir o calor, a falta d'água e uma luminosidade que as cegava. Apesar de tudo isso, os exércitos de Ámeda-Sion foram levando todos os adversários de vencida. Sabredim foi capturado em Dauaro, cujo rei, Haidera, também foi preso. Nas mãos do negus caiu também o senhor de Xarca. E em ação foi morto o régulo de Adal. Um após outro, os chefes da guerra santa submeteram-se à clemência e à fúria do negus. Um irmão de Sabredim, Jamaldir,<sup>8</sup> que vivia como refém na corte do negachi, foi por este instalado como sultão de Ifate. E com ele novamente a roda da história fez o mesmo giro. Pois, sob o acicate da pregação de um imame chamado Saleh, Jamaldir, aliado aos chefes islamitas de Mora e Adal e a várias tribos nômade, levanta-se contra o negus. Ámeda-Sion volta com suas tropas a Ifate, captura o sultão, destrói a sua capital e as cidades circunvizinhas, incendeia mesquitas, pilha, destrói e escraviza.

A vitória dos abexins é, pelo momento, completa. Os limites da Etiópia cristã são estendidos até a orla do altiplano, ao longo do rio Awash. E ficam garantidas as grandes rotas do comércio entre o planalto e Zeila. Deixa de haver perigo de serem cortadas as vias de comunicação até o mar.

O negus passa a ser rei de reis muçulmanos, que lhe reconhecem a suserania. Sua fama espraia-se pelo mundo árabe. De Ámeda-Sion, disse um contemporâneo, o historiador Al-Umari, que tinha sob ele 99 reis.<sup>9</sup> O número é evidentemente fantasioso, mas nele Al-Umari incluía os sete reinos moslins da Etiópia, que se somavam aos territórios cristãos e às grandes áreas pagãs, para dar a imagem de um grande império.

Este império compreendia não apenas povos de religiões diferentes, mas também de costumes e idiomas distintos. Estendia-se sobre sedentários e nômade, sobre habitantes das altas montanhas, dos fundos vales, dos chapadões e das planícies, sobre gente que tanto falava línguas e dialetos do grupo cuchita (como o beja, o agô, o sidamo), quanto do grupo semita (como o gueze, o tigrê, o tigrina, o argoba, o gafate, o guranguê, o harari e o amárico). Além do árabe, de uso comum nas rotas comerciais que iam ter ao mar Vermelho.

O sistema feudal do gult foi-se impondo nos novos territórios conquistados pelo negus. Mas o seu império era sobretudo um

conglomerado de principados semiautônomos, sob o governo de membros das famílias que, antes da conquista abexim, ali exerciam o mando. Nas unidades políticas maiores, que englobavam frequentemente esses principados, havia um governador, nomeado pelo rei dos reis.

De cada um desses centros, o negachi recebia tributo. E de cada um esperava ajuda militar, em tempo de guerra. Nos períodos de normalidade, o chefe local governava como lhe aprazia, embora em nome do rei. E acabava por reproduzir, em escala menor, a estrutura da corte do negus.

Esta, se teve, no início do reinado de Ámeda-Sion, uma sede fixa, em Teguelate, no Xoa,<sup>10</sup> pronto voltou a ser itinerante. A capital movia-se, a seguir o rei, de uma região para outra. O enorme conjunto de tendas, em que viviam milhares de pessoas, um dia se desmanchava, e a multidão se punha a caminho — os cortesãos e os outros nobres, o clero, as mulheres, as crianças e os soldados, com os servos e os escravos a carregarem a enorme bagagem de seus amos e os tesouros do rei, e a tangerem o inumerável gado.

Nessa capital itinerante estavam presentes todos os povos do império, que nela melhor se conheciam e se mesclavam. O grande espaço circular coberto de tendas tinha assim uma função unificadora. Maior ainda porque se deslocava de um território para outro, conforme a situação das colheitas, as ameaças externas e os sinais de insubmissão interna, que muitas vezes se diluíam com a simples proximidade da presença do negus e de suas armas.

Mal se instalava num determinado sítio, o rei começava a receber a visita e a homenagem dos vassalos. A capital enchia-se de gente que desejava ir prostrar-se diante do soberano. Para ela afluíam também os mercadores, pois o rei era o maior de todos eles.

O negachi controlava uma enorme rede comercial. Numerosos eram os seus agentes, que negociavam com o Egito, o Iêmen e o Iraque, que forneciam escravos domésticos aos países árabes, mandavam marfim para a Índia, o Egito, a Grécia e a Itália, traficavam com o ouro e a prata, importavam damascos e outros tecidos finos, abasteciam o litoral do Índico com as frutas e os cereais do altiplano etíope. Assim, se a capital era uma representação viva da presença e da força do rei, um centro de harmonização de interesses divergentes e um acampamento de exércitos, assumia também a feição de gigantesco mercado.

Para as populações circundantes, a chegada do rei trazia mais problemas do que vantagens. Elas viam-se obrigadas a alimentar e a prestar serviços a uma enorme quantidade de gente e a suportar a empáfia dos poderosos e a

ofensa de costumes estranhos. Todo o seu sistema de vida ficava subitamente alterado.

Ao desfazer-se a cidade de tendas e ao partir para outro rumo, voltavam às suas terras os nobres e agregados que tinham ido ficar junto ao negus. Acompanhavam-no, porém, muitos deles, alguns como novos validos. E com ele iam novas mulheres, e novos escravos, e sobretudo novos soldados. Os que retornavam aos seus pagos, levavam na bagagem novas ideias e novos hábitos, e ficavam reforçados, na maioria das vezes, em sua lealdade ao rei. Os que este acompanhavam cresciam em prestígio e em poder. E se tornavam vínculos entre a corte e a terra de onde saíam.

Com o rei caminhava uma parte substancial de seus exércitos, as tropas de elite do negachi. Cada regimento, que tinha um nome simbólico, como “o ferrão da abelha” ou “o chacal”,<sup>11</sup> procurava superar os demais em bravura e eficiência. Seus chefes eram muitas vezes amigos íntimos do negus, quando não seus parentes. E os soldados se recrutavam entre os que mais se distinguiam nas tropas provinciais.

Além desse núcleo de elite, o exército do rei era formado por uma série de contingentes organizados numa base regional, com guerreiros oriundos dos territórios recém-conquistados, como os regimentos de Coram, Baria, Gojam, Gondar, Damote e Hadia. Essas tropas eram constituídas em geral por prisioneiros de guerra e por escravos que se faziam soldados e podiam ascender a altos postos e ao convívio com o soberano.

O exército do rei devia ser muito grande, o maior de toda a Etiópia. Graças a ele, Ámeda-Sion pôde impor-se sobre os senhores feudais e apagar os arreganhos de independência dos governadores das províncias, os quais, em caso de conflito, reforçavam com suas tropas as forças do rei. Cada chefe comandava os seus homens e cada grupo se somava aos da sua região, formando assim divisões que tomavam o nome de cada uma das províncias cristãs de que faziam parte: Tigrê, Lasta, Amara e Xoa.

A principal força de Ámeda-Sion residia no enorme número de homens a pé e a cavalo que podia pôr em combate. Ia-se à guerra armado de arco e flecha, de escudos e de lanças curtas e longas, lanças de madeira com ponta de ferro. Poucos possuíam espadas. E nisto estavam em inferioridade em relação às tropas muçulmanas de Ifate, que normalmente tinham por armas, além do arco e da lança, espadas e adagas de aço.

Ámeda-Sion procurou, com o tempo, corrigir parcialmente a desvantagem. Criou um grupo de guerreiros dotados de espadas — arma que importava dos países árabes — e outro de soldados que carregavam escudos e tinham por incumbência proteger os arqueiros e os que



disparavam setas com uma espécie de balestra.<sup>12</sup>

Os islamitas não detinham apenas a supremacia na qualidade das armas. Ocupavam um espaço geográfico muito maior do que o do reino cristão. E eram provavelmente mais numerosos. Estavam, entretanto, dispersos em enormes espaços, enquanto que os abexins dominavam um núcleo central coeso, moviam-se em linhas internas mais curtas<sup>13</sup> e podiam concentrar-se com relativa rapidez numa só frente de ação, o que lhes permitia dar combate a um inimigo após outro, antes que os aliados de qualquer um deles tivesse tempo de vir em seu socorro.

Como se isso não bastasse, predominavam a desunião e a desconfiança entre moslins. Dividiram-se em numerosos pequenos estados, a que se somavam os grupos nômades, com seus xeques. Quando não estavam unidos contra os cristãos, os nômades fustigavam os sedentários. Não lhes davam tréguas, nem descansavam as armas nas guerras entre tribos, no que eram imitados pelos principados islamitas. Os abexins valiam-se disso e se aliavam a uns contra os outros. Não fosse o negus um importante cliente e parceiro comercial de muitos dos mais prósperos mercadores maometanos.

Assim se explica o êxito de Ámeda-Sion contra os islamitas, mesmo quando estes formaram, em 1332, a formidável liga chefiada por Sabredim. O negachi moveu-se rapidamente, com todo o peso de suas forças, contra Ifate. Depois, derrotou um a um os aliados do sultão. Ou fez com que mudassem de lealdade.

No seu deambular, o negus não tinha com ele apenas a corte e o exército, mas também a Igreja. Acompanhava-o uma chusma de clérigos, tendo à testa o abuná, ou bispo metropolitano, que continuava a ser designado pelo patriarca copta de Alexandria e a ser um estrangeiro, um egípcio. Isto fazia com que a relação entre o abuná e os cleros secular e monástico nem sempre fosse fácil. Muito menos, a entre o bispo e o negachi. Assim, por exemplo, logo após a chegada, em 1337, do novo abuná Jacó, desencadeou-se um sério conflito entre ele e Ámeda-Sion.

As raízes da briga eram antigas. Sempre causaram espécie aos bispos de Alexandria os hábitos matrimoniais dos etíopes e sobretudo de seus reis. Muito embora a Igreja copta consagrasse a monogamia, os neguses costumavam ter mais de uma mulher legítima e muitas concubinas. Ámeda-Sion não escapava à regra.

O clero secular, sobretudo o conjunto de sacerdotes ligado à corte, fazia vista grossa à irregularidade. Mas os monges, não. E o abuná Jacó,<sup>f</sup> logo após assumir o posto, não buscou o convívio e a aliança da clerezia cortesã,



mas juntou-se à grita dos monges contra a falta do rei.

Já Beselote-Micael<sup>g</sup> (um discípulo de Jesus Moa, ligado a matriz monástica distinta da de Tacla Haimanote, a do mosteiro de Debra Gol, e que iniciara um outro movimento de regeneração da Igreja, combatendo a poligamia e o costume de viverem monges e freiras sob o mesmo teto) havia denunciado Ámeda-Sion como pecador, não só por ter este três esposas, mas também por se haver casado com a mulher de seu pai, Uidim-Reade. Beselote-Micael foi, por isso, açoitado e expulso para Tigrê, onde faleceu.

Beselote-Micael não ficara sozinho na denúncia. Também Filipos, o abade de Debra Asbo (que depois se chamará Debra Líbanos), e outros discípulos de Tacla Haimanote ergueram desafiadoramente a voz contra a poligamia real. Foram, a seu tempo, castigados e sofreram o exílio.

O abuná Jacó chegou à Etiópia após a morte de Beselote-Micael. Desde logo, tentou persuadir o rei a fazer-se monógamo. Não se vendo satisfeito, excomungou Ámeda-Sion, que, em resposta, perseguiu e desterrou os aliados do bispo e a este quis intimidar com a ameaça de expulsão.

Se o abuná Jacó não logrou convencer Ámeda-Sion a abandonar a poligamia, teve algum êxito em seus esforços para reformar a Igreja e expandir a fé. Estruturou as principais ordens monásticas e delimitou o território de ação de cada um dos seus líderes, sobretudo nas áreas conquistadas ao gentio. Criou a função de echegé, ou “cabeça de todos os monges”, para a qual designou Filipos, o abade de Debra Asbo, antes que este fosse trilhar o caminho do degredo. O echegé devia ser sempre um abissínio e se tornou a segunda pessoa na hierarquia religiosa, logo após o próprio abuná. Com o tempo, passou a ser escolhido pelo negus, e era também o abade de Debra Asbo.

Jacó convocou monges e padres para servirem nos territórios recém-conquistados e ali erguerem novos monastérios e novas igrejas. O rei lhe apoiou o empenho catequético, doando amplos tratos de terra às missões religiosas e exigindo de seus novos vassalos que as ajudassem e protegessem. Caso um mosteiro ou uma comunidade cristã sofresse hostilidade ou perseguição por parte da gente que a circundava, pronto a esta chegava o castigo do negus.

O apoio do estado favoreceu, sem dúvida, a instalação de comunidades cristãs em quase todo o território do império, mas se constituiu também em óbice a uma ainda mais ampla propagação do cristianismo, visto pelos povos submetidos como uma crença que servia aos interesses do conquistador. Em muitas áreas, não se abateu, entre a população rural, a

força dos sacerdotes das religiões tradicionais, que continuaram a se opor à fé cristã. Somente uma parcela dos povos submetidos ao negachi chegou a converter-se.<sup>14</sup>

Apesar disso, o intenso trabalho dos monges e o apoio político e militar que lhes deu o rei, a quem não escapava a importância do cristianismo como elemento unificador e diferenciador de um império cercado por religiões hostis, consolidaram e expandiram o núcleo cristão da Abissínia e fizeram com que se evangelizassem amplas áreas pagãs, judaizantes ou ainda tenuemente islamizadas. Nesses territórios, foi decisiva a atividade de vários monges que haviam sido banidos por Ámeda-Sion para terras distantes, por compartilharem as críticas de Beselote-Micael, de Filipos e do abuná Jacó. A adversidade aumentou-lhes o zelo catequético.

Enquanto isso, onde outrora fora Axum, no Tigrê e na Eritreia, um outro movimento monástico tomava forma. Dera-lhe início Euostateus<sup>h</sup> (ou Eustacius), um monge nascido por volta de 1273, em Geralta, no Tigrê. Ali recebeu ordens, mas foi posteriormente para Seraé, na Eritreia, onde se fixou, reunindo ao seu redor numerosos discípulos.

No início, o grupo manteve excelentes relações com Ámeda-Sion e com o abuná Jacó, que se encontrou com Euostateus, quando a caminho da corte. Paulatinamente, porém, foi-se abrindo um fosso entre a nova comunidade e as hierarquias religiosas etíopes, em virtude não apenas da austeridade e do rigor que aquela defendia, mas também por algumas teses que sustentava e que tinham origem nas tradições nortistas de apego ao Antigo Testamento e na preservação de fortes ingredientes mosaicos existentes no cristianismo axumita.<sup>15</sup>

Euostateus recomendava a seus monges que fossem economicamente autônomos das populações que serviam. Cada mosteiro devia ter seus roçados, seus currais, suas oficinas, de modo a não depender das doações dos fiéis e a poder recusar os presentes do rei e da nobreza. Ele pregava estrita fidelidade aos ensinamentos de Cristo e criticava acerbamente os vícios do clero e a mornidão dos fiéis. Reclamava contra a poligamia e fez-se adversário do tráfico de escravos, que não concebia fosse praticado por cristãos. Onde ele mais se distanciou dos demais coptas etíopes foi, entretanto, na sua ênfase em reviver as práticas do Antigo Testamento, sobretudo a observância do sábado.<sup>16</sup>

Euostateus preconizava que se guardassem, como sabbath, dois dias: o sábado e o domingo. Nisso acompanhava o comportamento das primeiras comunidades cristãs, comportamento que sobreviveu em algumas das igrejas orientais e que fora o dos coptas do Egito.<sup>17</sup> Posteriormente, porém,

a Igreja de Alexandria mudou de posição e passou a condenar, como judaizante, que se guardasse o sábado. Essa atitude, ao que parece, não foi imediatamente aceita pela Igreja etíope. Tanto assim que, no fim do século XI, o bispo Sauiros<sup>i</sup> pediu ao patriarca Cirilo II que escrevesse aos abissínios, a instar-lhes que deixassem de obedecer aos costumes do Antigo Testamento.<sup>18</sup>

Euostateus não acatava a doutrina de Alexandria com relação ao sabbath. E, ao assumir uma postura nacionalista, de independência frente ao patriarcado copta, começou a isolar-se, com seus discípulos, do resto da cristandade abissínia, que havia, no correr do tempo, feito sua a posição alexandrina.

A pequena comunidade de Euostateus, excomungada pelo abuná, começa a ser perseguida. Seu mestre vê-se forçado a se autoexilar, com muitos dos seus, pouco após a chegada de Jacó. Sai da Etiópia, vai ter ao Cairo, onde é hostilizado pela hierarquia copta, e depois à Terra Santa. Muda-se, mais tarde, para Chipre e para a Armênia, onde morre, possivelmente em 1352.

Após seu passamento, seus seguidores voltam à Etiópia e se juntam à pequena congregação que lá ficara, sob o comando do abade Absadi. Fundam Debra Mariam, que será a matriz de uma ordem monástica extremamente bem organizada e ativa em todo o norte da Etiópia. E sobretudo na Eritreia.

Pouco a pouco, cria-se uma cadeia de grupos monásticos, que tomará o nome de Sete Discípulos de Euostateus. Gebra-Iesus<sup>j</sup> instala a comunidade em Begender. Duas outras surgem no norte de Tigrê. E as outras quatro ficam em Seraé e Hamasén. A chamada “casa” de Euostateus — em contraposição à “casa” de Tacla Haimanote — assume, assim, uma fisionomia regional, nortista, o que lhe dá grande coesão.

Desses monastérios saíam as missões que pregarão aos barias<sup>k</sup> e aos cunamas,<sup>l</sup> aos pastores nômades entre o planalto eritreu e o mar Vermelho e aos falachas. Dentro de suas paredes, ganharão força os discípulos de Euostateus, os quais, na metade do século XV, serão seguidos pela massa de fiéis da Eritreia. O centro da “casa” passa a ser o mosteiro de Debra Bizém, fundado em 1390.

Muito tempo decorrera desde a morte, em 1344, de Ámeda-Sion e o acesso ao poder de seu filho Saífa Arade.<sup>m</sup> Terá este sina semelhante à do pai, pois marcarão o seu reinado a disputa religiosa e a guerra contra os islamitas.

Conta-se que, ao subir ao trono, teria feito um acordo com o abuná Jacó e assumido os compromissos de chamar de volta os monges exilados e de

manter uma única esposa. Cumpriu a primeira parte do trato, mas não a segunda, pois casou-se, como seu pai, com três mulheres.

Diante do protesto do abuná e dos monges, foi rigoroso e hábil. Se devolveu Jacó ao Egito e deportou os monges recalcitrantes para o sul do império — onde viriam a exercer importante papel evangelizador —, conseguiu astuciosamente dividir os mosteiros. E, após lhes quebrar a unidade, logrou pacificá-los em seu favor. Os monastérios renderam-se ao rei. Ao próprio echagé Filipos não permitiram os seus companheiros que entrasse em Debra Asbo, por causa de sua querela com o negus. Fecharam-lhe a porta, muito embora fosse ele o abade do mosteiro.<sup>19</sup>

A coesão dos cristãos, ainda que em sacrifício da pureza da fé, fazia-se necessária, pois de novo a ameaça muçulmana despontara em Ifate.

Governava o país um filho de Sabredim, Ali, que não ousara levantar a cabeça enquanto fora rei Ámeda-Sion. Com a morte deste, julgou equivocadamente que podia reconquistar a independência. E fez frente ao novo negachi.

Faltou-lhe, contudo, o apoio dos seus. A lembrança do castigo militar que Ámeda-Sion havia infligido aos muçulmanos estava ainda viva. A guerra fora feita inteiramente em território islamita, que lhe sofrera os estragos. Estes seriam ainda maiores, caso se deflagrasse um novo conflito armado, pois as fronteiras dos cristãos passavam agora quase rente a Ifate.

Fácil foi, pois, a Saífa Arade desmantelar a insurreição. Prendeu Ali e todos os seus filhos, exceto um, Ahmad, que pôs no governo de Ifate. Oito anos mais tarde, mandaria libertar Ali e recolocá-lo no poder.

Ahmad, tachado de colaboracionista, foi afastado, com seus filhos, das posições de mando de importância. E abriu-se a cisânia na estirpe de Ualasma. Com uma inversão de posições, uma vez que dois dos filhos de Ahmad, Haquedim e Seadedim,<sup>n</sup> se tornaram os campeões da causa islâmica e passaram a acusar Ali e seus filhos de serem vassalos dos cristãos. Seadedim nascera na corte do negus. E Haquedim nela viveu. Talvez por isso mesmo alimentassem tamanha hostilidade aos cristãos. No exílio, entre gente de outra fé, teria aumentado neles o zelo religioso. É possível, contudo, que a posição que vieram a adotar lhes tivesse sido imposta pelas condições políticas. A pecha de colaboracionistas, herdada do pai, lhes vedara as posições de mando em Ifate. Os que a brandiam contra eles eram, porém, vassalos do negachi. Não podiam, por isso, os filhos de Ahmad dar combate a Ali com o apoio cristão. Buscaram suporte entre os que não se conformavam com a supremacia abexim.

Haquedim foi reunindo sob sua liderança os descontentes. Quando sentiu

que o número de seus comandados era bastante, declarou guerra ao avô. Ali recorreu à ajuda dos cristãos. Mas esta não impediu que suas tropas fossem batidas. Haquedim entrou triunfalmente em Ifate e soube ser magnânimo com o avô. Manteve-o no governo da cidade.

Isso se deu por volta de 1363. Pouco depois, Haquedim instalaria sua capital em Wahae, na terra de Sawa. Ninguém sabe ao certo localizar esses dois topônimos, mas se presume que a sede do novo sultão, Haquedim II, ficasse a leste da borla do planalto de Xoa.<sup>20</sup> O centro do poder muçulmano deslocava-se, assim, para leste, para longe das bases militares dos cristãos. Descia para as terras quentes do Adal. Punha-se, pela distância e inclemência do clima, ao abrigo das simples expedições punitivas do negus.

Além disso, Haquedim passava a controlar as rotas comerciais para Zeila, podendo, portanto, infligir graves prejuízos aos abissínios. Ao mesmo tempo que jogava com os interesses dos mercadores dos reinos muçulmanos vassalos do negus, procurava explorar-lhes as oscilações de fidelidade, naturais em gente que vivia numa área limítrofe entre duas crenças e dois sistemas de poder hostis. Em Ifate, Fatagar e Bali, eram comuns os renegados, os que passavam de uma fé para outra, até mesmo mais de uma vez no correr da vida.

Do Adal, Haquedim proclamou a guerra santa contra os cristãos. E desataram-se os combates.

Por essa época, os coptas sofriam novas perseguições por parte dos muçulmanos, no Egito. O sentimento anticristão ressurgira entre os moslins em consequência da tomada de Alexandria, em 1365, por Pierre de Lusignan, rei de Chipre. Em retaliação às perseguições contra os coptas — ou, quem sabe, na vã esperança de ajudar o rei cipriota no seu ataque ao Egito — Saífa Arade teria movido um poderoso exército no rumo do vale do Nilo. Ao alcançar o rio, soube que as tropas de Lusignan já haviam evacuado Alexandria e, diante das grandes perdas que o deserto causava entre os etíopes, deu volta atrás. Outra versão registra que o regresso dos exércitos abexins à sua terra se deveu a uma embaixada que o sultão do Cairo enviara a Saífa Arade para negociar a paz. E uma outra diz que a missão diplomática, da qual faziam parte Johanniss, arcebispo copta de Jerusalém, e o bispo Annas, teria sido mandada pelo patriarca Marcos, por ordem do sultão, para instar a Saífa Arade que parasse de maltratar os moslins, os quais, vendo-se ameaçados em suas vidas e seus bens, haviam apelado ao Cairo.<sup>21</sup> Consta que os embaixadores foram forçados a permanecer na Etiópia.

Dez anos durou a guerra santa de Haquedim. Só terminou com a morte



deste, em combate, em 1373 ou 1374. O rei abexim já era outro, Niuaja-Mariam,<sup>o</sup> que ascendera ao poder em 1371, após o falecimento de Saífa Arade, seu pai.

Breve foi a trégua. Pois Seadedim pronto reacendeu o zelo muçulmano. Com o apoio dos xeques, dos jurisconsultos, dos derviches, dos camponeses e dos pastores, dos sedentários e dos nômades, muitos ligados por pactos de morte, o irmão de Haquedim II proclamou o jihad contra o negus e os cristãos. Fez-lhes, porém, um outro tipo de guerra. Atacava certas áreas de Dauaro e de Bali, matava, queimava e destruía, levantava o butim de escravos e de gado, e depois abandonava o campo, em vez de se fixar no território vencido. Regressava ao Adal ou ia esconder-se em outras terras. Deixava passar o tempo e voltava ao ataque à mesma área ou a um outro ponto sob o domínio cristão.

Tal estratégia deu-lhe tempo, mas não lhe assegurou a vitória. O sucessor de Niuaja-Mariam, um outro filho de Saífa Arade, David,<sup>p</sup> que subiu ao poder em 1380, sediou sua capital e concentrou os seus exércitos em Tobia, no nordeste de Ifate, e em Tilq, no Fatagar. Dali e das guarnições estacionadas em Bali, Dauaro e Hadia, não deu descanso a Seadedim.

Em 1403, as tropas etíopes já combatiam no centro do planalto de Harar, onde por várias vezes derrotaram os muçulmanos. Seadedim viu-se obrigado a fugir para Zeila, mas os cristãos o perseguiram, sitiaram a cidade, tomaram-na e deram morte ao Ualasma. Seus dez filhos atravessaram o mar Vermelho e foram refugiar-se no Iêmen.

David teve de fazer frente a outras ameaças ao império. Os falachas, por exemplo, embora muitas vezes vencidos pelas armas cristãs, não se tinham submetido de todo. O centro de sua resistência havia-se deslocado mais para o norte.

Ali, em Semién, chegou um monge, Cózimos, que havia renegado a fé cristã. Ele juntou-se aos falachas e para eles traduziu o Antigo Testamento. Robustecidos nas suas crenças, os falachas levantaram-se contra o negus e saíram a queimar igrejas, a matar clérigos e fiéis, chefes e funcionários da coroa. O rei David mandou contra eles o governador de Tigrê, que os venceu e colocou no mando, como governador de Semién e de parte de Dâmbia, um poderoso chefe falacha que se opusera à rebelião, Bet-Ajir.<sup>22</sup>

David desenvolveu também, como o seu pai, uma política de proteção aos cristãos que sofriam intermitentes hostilidades no Egito. Por essa época, já era relativamente grande o número de abexins que viviam nos mosteiros do Egito e da Terra Santa. E crescia o número dos peregrinos que demandavam Jerusalém e que eram muitas vezes, em sua demorada



viagem, objeto de perseguições e vexames. Quando não se viam simplesmente reduzidos à escravidão.

É provável que o negachi — tal como sucedia com os soberanos cristãos da Europa e com os reinos cruzados em relação à Etiópia — alimentasse a esperança de uma grande liga anti-islâmica. E desejasse juntar forças aos cristãos que davam combate, no Mediterrâneo Oriental, aos infiéis.

Num dos momentos de tensão entre muçulmanos e coptas ou entre os peregrinos etíopes e as autoridades egípcias, David ordenou aos seus exércitos que descessem do planalto e assolassem as terras de islamitas que, desde o século XIII, estavam na esfera de influência do Egito. Isso se teria dado em 1381 e as forças do negus teriam chegado ao território de Assuã. O objetivo do ataque talvez fosse garantir as rotas para Alexandria e para Jerusalém.<sup>23</sup>

Graças à intervenção do patriarca copta Mateus, os abexins voltaram às suas montanhas. E cinco anos mais tarde, quando Barcuque, o fundador de uma nova dinastia mameluca no Egito, os Burjis, estava firme no poder, restabeleceram-se as boas relações entre o Cairo e a Etiópia. O negus mandou para o sultão 21 camelos carregados de presentes. Entre outras coisas, vários castiçais cheios de pepitas de ouro do tamanho de ervilhas.<sup>24</sup>

Aos soberanos etíopes não escaparia ser o cristianismo o que dava coesão ao estado, o que fazia dele um reino especial, o braço armado do povo escolhido, o sucessor de Israel, isolado no seu orgulho e na sua força. Qualquer ruptura na unidade religiosa podia, assim, afetar a segurança do estado. Daí a preocupação que David deve ter tido, desde que ascendeu ao poder, com a expansão da chamada “casa” de Euostateus, na Eritreia e nas áreas periféricas do norte do império.

Três eram os seus grandes mosteiros: Debra Mariam, Debra Bizém e Dequi Jita. De cada um deles dependiam numerosos mosteiros menores e conventos de religiosas. A seus membros, os bispos não faziam padres, pois os consideravam hereges. Por isso, cada comunidade era chefiada por um irmão leigo, que conferia o hábito monástico aos noviços. Não quer isso dizer que não houvesse padres em algumas congregações euostateucianas, uma vez que muitos sacerdotes aderiam ao que era o embrião de um cisma.

O crescimento da “casa” de Euostateus deveu-se em parte à vacância do bispado metropolitano. Por dez anos, a Abissínia ficara sem abuná egípcio, sem um comando central que assegurasse a observância das normas da Igreja de Alexandria.

Quando, em 1398 ou 1399, chegou à corte o abuná Bartalomeus,<sup>9</sup> sua primeira preocupação foi a de restaurar a unidade dos cristãos, pelo

combate aos que se aferravam às antigas tradições judaicas e à observância do sábado. Pediu, então, ajuda a David, para que forçasse os euostateucianos a regressar à ortodoxia alexandrina.

Em 1400, o rei mandou vir à sua presença os principais líderes da “casa” de Euostateus. Doze compareceram à corte, em Amara. Entre os quais, Filipos, o abade de Debra Bizém, que se tornou o símbolo deles todos. Diante do negus, defenderam os princípios que os guiavam. E, como se negassem à apostasia, foram postos a ferro, por ordem do abuná, e levados prisioneiros à ilha de Haiq.

O rei cuidou em não se deixar envolver no processo. Nem nas perseguições que a ele se seguiram. O abuná e o abade de Debra Hayq tomaram a direção do combate aos heterodoxos. Alguns dos euostateucianos abjuraram, incapazes de resistir aos maus-tratos e às vexações. A maioria, porém, ficou firme. E a seita continuou a ganhar terreno, até mesmo em Amara, onde Filipos de Bizém e os seus haviam causado profunda impressão junto ao clero e à nobreza. As hostes de Euostateus se alimentavam do nacionalismo etíope, que se fortalecia na luta contra os muçulmanos e começava a ver em Alexandria a fonte de uma imposição estrangeira.

Tão logo se soube da derrota e da morte de Seadedim em Zeila, o rei David deu ordem para que se libertassem Filipos de Bizém e seus companheiros. Crescera, ao redor do negachi, o número dos que favoreciam os discípulos de Euostateus. É até possível que a pressão em favor deles se tenha exercido pelos militares de Saraé e de Hamasén que se encontravam na corte, de volta das campanhas do Adal.

Como quer que tenha sido, a partir de 1404, David proíbe as perseguições aos euostateucianos. Podem eles livre e abertamente guardar os dois dias sagrados: o sábado e o domingo. E reocupar seus mosteiros. As teses de Alexandria, contudo, deveriam continuar — e assim o ordena o rei — a prevalecer na corte e nas igrejas e monastérios que não pertenciam à “casa” de Euostateus.

Tratava-se de satisfazer ao mesmo tempo aos dois partidos. E a ambos se descontentou. Os ganhos foram, contudo, para os adversários do abuná Bartalomeus, que ficou desprestigiado. A tolerância real para com a observância do sábado fez com que esta prática, antiga nas tradições etíopes, se fosse de novo impondo, paulatinamente, por toda a parte. Renasceram, à sua sombra, os costumes do Antigo Testamento que os bispos egípcios tanto, e com tamanha constância, e por tão longo tempo, haviam combatido.<sup>25</sup> As diferenças de práticas religiosas que separavam

secularmente a Igreja da Etiópia da de Alexandria, como a circuncisão no oitavo dia e as prescrições dietéticas do Pentateuco — os cristãos abissínios não comiam porco, lebre, coelho, peixe sem escamas, lagosta, caranguejo e outros “manjares vedados na lei”<sup>26</sup> — tomaram maior força e se impuseram até os nossos tempos.

Em 1412, faleceu David. Subiu ao poder Teuodoros,<sup>f</sup> seu filho. Que só reinou pelo espaço de um ano. Pois morreu nas mãos dos islamitas.

Com o auxílio do soberano do Iêmen, os filhos de Seadedim tinham regressado ao planalto do Harar. Um deles, Sabredim II, investiu-se do antigo título de rei de Adal e, quase que imediatamente, começou a guerrear os cristãos, cujo empenho em evangelizar pela força o Harar, transformando as mesquitas em igrejas, havia provocado o rancor e o desejo de desforra das massas moslins.

No início, foram exitosas as campanhas militares de Sabredim II. Mas, passados alguns anos, sua tentativa de reconquista dos territórios islamitas que haviam sido incorporados ao império abissínio foi contida pelos exércitos do negus.

Este era então Ichaque,<sup>s</sup> também filho de David. Introduzira ele várias novidades na organização das forças armadas, que confiara a um mameluco, Altumbuga, exilado do Alto Egito. Outros mamelucos estabeleceram na Etiópia, a seu mando, oficinas para o fabrico de cotas de malhas e de espadas. E uma copta reestruturou para ele o sistema de cobrança de impostos.<sup>27</sup>

Por sete anos reinou Ichaque, que também perdeu a vida a lutar contra os Ualasma. Isto, em 1430. Sabredim II já estava morto desde 1418. Em seu lugar comandava os muçulmanos seu irmão Jamaldim.<sup>t</sup> A guerra continuara quase sem tréguas, ao longo de todo esse tempo. Com os etíopes a resistirem, em seus enclaves, e tendo muitas vezes que abandonar posições.

Após a morte de Ichaque, debilitaram-se os cristãos, que começaram a ser batidos em várias frentes. Jamaldim atacou com dureza a região fronteira. Sobretudo as forças militares abexins sediadas em territórios onde podia contar com a solidariedade dos muçulmanos. Seu irmão e sucessor, Ahmad Badlai, que ascendeu ao poder em 1432, continuou a contar com o favor das armas. Consta que logrou recuperar Bali para o islame.<sup>28</sup>

Senhores do Harar, os Ualasma perseguiram uma política expansionista para o ocidente e para o oriente. Buscavam anexar as províncias maometanas do império abexim e submeter o interior do Chifre da África,

desde o planalto até Zeila. Foram, de início, muito ajudados em seu intento pelo caos político que se instalou na corte do negachi, onde vários partidos disputavam a sucessão de Ichaque.

Morto este, subira ao trono seu filho Indirias, cuja vida se extinguiu em poucos meses. E, embora houvesse outros filhos de Ichaque a pretender o poder, a nobreza, o clero e o exército foram buscar um irmão do antigo rei, Hisba-Nagne,<sup>u</sup> e o coroaram. A escolha não foi unânime, pois já então se apresentara como candidato um outro irmão de Ichaque, Zara-Jacó.<sup>y</sup> E mesmo depois de decidida a disputa em favor de Hisba-Nagne, os partidários de Zara-Jacó parecem ter continuado a atuar em seu favor.

Três anos depois, Hisba-Nagne faleceu. Abriu-se nova contenda, desta feita entre os partidários de um filho de Hisba-Nagne, Mirca-Nagne,<sup>w</sup> os adeptos de um filho de Ichaque, Salmum, e os que favoreciam Zara-Jacó. Consta que Salmum pôs, por brevíssimo tempo, a coroa na cabeça. Que logo passou para Mirca-Nagne. E que deste caiu, quando se lhe foi a vida, após alguns meses de poder.

Seus seguidores apressaram-se em colocar no trono seu filho Bedla-Nagne, uma criança. Mas, a essa altura, tornara-se mais forte o partido de Zara-Jacó, que o foi buscar no monte Guixém e o fez rei.<sup>29</sup> Em 1434.

Zara-Jacó foi entronizado aos 35 anos. Tinha fama de homem de saber e de vontade. Segundo a tradição, fora educado, em Axum, por um monge do Tigrê — quem sabe se um discípulo de Euostateus? —, antes de ser mandado, aos 14 anos, para o monte Guixém, por seu irmão, o rei Teudoros. No monte, como tantos outros príncipes, ter-se-ia aprofundado nos estudos teológicos, exercitado nas artes e na poesia, aprendido os truques e as malícias da política de corte.

As próprias circunstâncias que cercaram o seu acesso ao trono o terão aconselhado a revestir-se de todos os atributos formais que lhe conferissem legitimidade. Foi, por isso, a Axum e lá ficou durante três anos, a fim de cumprir a cerimônia da tonsura, ou da “renovação das leis e das instituições do reino”. Ele teria, assim, somado à cerimônia da unção, instituída talvez por Iecuno-Amelaque,<sup>30</sup> os rituais da tonsura, muito mais antigos, pois datariam de Gebra Mascal. Ao restaurar ou reinventar essa tradição, Zara-Jacó como que se fazia descendente dos antigos reis axumitas, cujo poder continuava.<sup>31</sup>

Segundo a crônica de Baida-Mariam,<sup>x</sup> foi este rei levado à “casa de tomar votos”, para onde trouxeram um búfalo e um leão, que ele devia matar com suas mãos. Tal como fizera seu pai, Zara-Jacó, Baida-Mariam ordenou a um de seus homens que abatesse o búfalo, mas não tocasse no leão.<sup>32</sup> O padre

Pero Pais,<sup>33</sup> quase dois séculos mais tarde, lerá num livro que se encontrava em Axum e em que se descrevia a coroação do negachi, que este cravava pessoalmente no leão — e não no búfalo — a sua lança, após o que se soltavam os numerosos animais domésticos e selvagens que para ali tinham sido trazidos, “a gente do arrayal matando por festa os que podia alcançar”. Em seguida — e aqui se regressa à crônica de Baida-Mariam — o soberano adotava um novo nome, ao tirar por sorte o que lhe devia caber dentre os escritos em três tabuinhas que lhe eram apresentadas.

Quando da entronização de Susênios, em 1608, Pero Pais estava presente. Mas não se cumpriram todos os passos da cerimônia tradicional, porque o rei, que já se inclinava para o catolicismo romano, considerou alguns deles como “superstições gentílicas”. Não se matou o leão. Nem o búfalo. Não se soltaram as feras, os bois, os carneiros e as avezinhas à perseguição do populacho. O jesuíta reconheceu, porém, as prescrições do livro nos gestos com que se ungiu o rei e no modo como o tonsuraram, o cabelo que lhe tiravam sendo queimado, e as cinzas, postas numa pedra, que cobriam com outra. Tudo entre músicas, altas palavras e cânticos.<sup>34</sup>

A recuperação de Axum como centro espiritual do reino e a reinvenção dos ritos tradicionais de investidura do negachi serviam admiravelmente à política centralizadora de Zara-Jacó. Foi um rei-sol. Queria que a vida do império girasse em torno dele e de sua corte, a cuja perambulação pelas terras da Etiópia procurou, sem êxito, dar fim, ao erguer uma nova capital em Debra-Birhan, no Xoa.<sup>35</sup>

Para impor-se como vontade absoluta, deu batalha às pretensões da nobreza fundiária, dobrou as veleidades de poder dos vários ramos da família real, reduziu à mais estrita obediência os régulos e chefes vassalos. Quando um seu cunhado, o sultão de Hadia, se levantou contra ele, esmagou-o impiedosamente.

A fim de que a nobreza não se fortalecesse, pôs as províncias sob o comando de governadores que lhe eram estritamente fiéis. Primeiro, sob suas filhas — e não sob os filhos, para não acordar nestes a ambição do mando. E mais tarde, sob funcionários que tudo lhe deviam e que a ele diretamente prestavam contas. Para ajudá-lo no comando do império, criou o cargo de primeiro-ministro, betudete ou betuadade. Após ter nessa função dois homens de confiança, que lhe falharam, dividiu o cargo em betuadade da direita — que era o principal — e betuadade da esquerda, e os ocupou com duas filhas.

Estabeleceu numerosas colônias militares por todo o império, formadas sempre por contingentes que eram inteiramente estranhos às regiões onde

se instalavam. E, com o objetivo de fortalecer o domínio sobre as terras que iam ter ao mar Vermelho e faziam face às ilhas de Dahlak, uniu o planalto eritreu numa só unidade administrativa e a entregou à confiança de um funcionário que tomou o nome de bahir-negash ou barnagais. Graças ao crescimento de seu poder nessa região, pôde Zara-Jacó, em 1464 ou 1465, vencer e pilhar as ilhas de Dahlak e Missiua. Com isso, reservou-se o controle do comércio naquela área, que procurou expandir, ao mandar escavar um porto mais profundo em Girar, próximo à atual Massaua (ou Maçuá).

A consolidação do poder do negachi sobre a parte setentrional de seu império e os litorais do mar Vermelho que lhe ficavam adjacentes era uma consequência natural da política anti-islâmica por ele perseguida. Como tantos outros neguses antes e depois dele, Zara-Jacó sentia-se envolvido e constantemente ameaçado pelos poderes muçulmanos. Para contê-los, percebia ser-lhe essencial a incessante ampliação dos limites daquela Cristandade insulada e o seu acesso ao mar, ainda que o mar fosse moslim.

Herdara ele a guerra contra os Ualasma, que continuaram, durante 11 anos de seu reinado, a assolar-lhe o sudeste do império. Os êxitos de Badlai, sultão do Adal, haviam convencido os islamitas de que lhes seria possível levar a guerra santa até mesmo ao altiplano etíope. Zara-Jacó lhes destrói esta esperança, pois, embora tarda, a vitória lhe chega finalmente em 1445, na batalha de Gomit, em Dauaro, na qual Badlai perdeu a vida.

Zara-Jacó não se aventurou, contudo, a tentar reaver os territórios que David, Teuodoros e Ichaque haviam conquistado e depois perdido no Harar. Largando-os aos muçulmanos, preferiu fortalecer uma linha de fronteiras que os mantivesse a distância.

A derrota de Badlai e as hostilidades aos islamitas que a ela se seguiram agravaram ainda mais as já tensas relações entre o rei etíope e o sultão mameluco do Egito. Como seu pai, David, Zara-Jacó se tinha por protetor dos cristãos egípcios e procurava atuar em favor deles junto ao governo do Cairo.

Em 1440 ou 1441, o patriarca copta Johannis XI escreveu uma carta ao negus, na qual o informava de que a famosa igreja de Al-Magtas havia sido demolida, por ordem do sultão. Logo que recebeu a mensagem, Zara-Jacó mandou construir uma igreja com o mesmo nome (Debra Mitmaq) e enviou uma enérgica missiva ao sultão Jacmaque, na qual considerava inaceitáveis as perseguições aos cristãos e a profanação e a destruição de igrejas, com o consentimento ou a indiferença das autoridades egípcias. Lembrou ao sultão que na Etiópia havia numerosíssimos maometanos, que viviam



livremente e livremente praticavam a sua fé. E ameaçou mudar de comportamento em relação a eles e até mesmo divertir o curso do Nilo, caso não cessassem no Egito os vexames contra os coptas e não fossem reconstruídas as igrejas postas ao chão.<sup>36</sup>

O cairota mandou ao rei abexim um embaixador, com uma resposta insatisfatória, na qual dizia, entre outras coisas, ser extravagante a proposta da reconstrução das igrejas destruídas. Zara-Jacó reteve por quase quatro anos o emissário do sultão, só o soltando depois que Jacmaque prendeu o patriarca Johannis, mandou açoitá-lo e o ameaçou de morte, caso não cortasse todas as comunicações com a Etiópia, exceto as que expressamente permitisse.

Não devia escapar a Zara-Jacó que Jacmaque tinha sobre ele poderes de pressão bem maiores do que o hipotético desvio do Nilo. No Cairo estava o patriarca copta, e dele — e, em última análise, do sultão — dependia o abuná. Se este morresse e o governante muçulmano do Cairo não desse consentimento para que outro bispo egípcio o substituísse, deixaria de haver ordenações de novos padres na Abissínia, cuja própria identidade política começaria a se ressentir da míngua de clero.

Zara-Jacó começara o seu reino, sob este aspecto, de forma feliz. Após a morte do abuná Bartalomeus, fora este substituído por dois bispos metropolitanos, Micael e Gabriel, que trouxeram com eles um outro prelado, de nível mais baixo, o epíscopo Johannis. Micael foi mandado para Amara e Gabriel para o Xoa, e começaram a multiplicar a ordenação de novos padres.

A expansão do clero não produzia efeitos, contudo, entre os adeptos de Euostateus, que continuavam a não receber as ordens sacerdotais. Os seus mosteiros eram dirigidos e formados por irmãos leigos, aos quais se juntavam padres que haviam aderido às posições da “casa”.

Ao espírito centralizador e uniformizador de Zara-Jacó, a divisão da Igreja etíope entre alexandrinos e euostateucianos causava inquietação e repulsa. Por isso, tão pronto se viu livre da guerra contra os islamitas, convocou um concílio, que se reuniu em 1450, na nova igreja de Debra Mitmaq, para forçar a reconciliação entre os dois grupos.

É possível que já tivesse, ao subir ao trono, uma posição em favor das teses de Euostateus e que estas continuassem, desde a época do rei David, a ganhar terreno no seio da corte. A resistência alexandrina, entretanto, prosseguia forte, apoiada nos dois abunás e em toda a “casa” de Debra Asbo, à qual pertencia o echegé, ou “cabeça de todos os monges”.

Em benefício da homogeneidade religiosa do império, Zara-Jacó não

hesitou em dobrar os abunás e os seguidores de Tacla Haimanote. Ele próprio presidiu o concílio e fez com que a disputa se decidisse em favor de Euostateus, da observância dos dois sábados e das outras teses nacionalistas. Com isso, devolveu-se o prestígio à imitação do Antigo Testamento e se apartou oficialmente a Igreja etíope da Igreja egípcia. O afastamento foi acentuado, após 1458, pela ausência de um abuná na corte. Mortos Gabriel e Micael, não se pediu ao patriarca de Alexandria um novo bispo, para substituí-los.

Depois do concílio, os discípulos de Euostateus acolheram a ordenação sacerdotal, com o que se ampliou a capacidade evangelizadora de seus mosteiros. Num momento de expansão da Igreja. Da qual cuidou zelosamente o próprio rei.

Zara-Jacó construiu numerosos templos. Apoiou economicamente os mosteiros, concedendo-lhes enormes tratos de terra. Obrigou cada família a ter um padre confessor. E cada igreja a possuir uma biblioteca. Mais: exigiu que a instrução religiosa, com a leitura de trechos do Antigo e do Novo Testamento, fosse parte integral dos ofícios religiosos.<sup>37</sup> O território do império foi dividido em várias partes e a cada uma delas devia dedicar-se um mosteiro. Ao de Debra Asbo, o rei mudou o nome para Debra Líbanos.

Difícilmente a expansão de fé cristã podia dar-se nas regiões onde dominava o islame. Bem mais propícias à catequese eram as áreas pagãs. E para elas se endereçaram os esforços dos mosteiros.

Havia, porém, uma retaguarda por cuidar. Pois muitas comunidades que se diziam cristãs, apenas o eram na superfície, e nelas persistiam as crenças tradicionais. Os agôs, por exemplo, mantinham a devoção pelos antigos deuses cuchitas, pelos espíritos das montanhas, dos rios, dos lagos e das árvores.

Contra esses pagãos encobertos baixou a ira do rei. Zara-Jacó decretou a pena de morte contra quem consultasse feiticeiros ou oferecesse sacrifícios aos deuses. Mandou destruir e queimar as casas dos xamãs, e tatuar com os nomes do Pai, do Filho e do Espírito Santo a testa de todos os súditos. Assim como os seus braços direitos, com esta frase: “Neguei ao diabo maldito, eu, escravo de Maria, mãe do Criador de todo o mundo.” E o esquerdo, com esta outra: “Neguei ao diabo sujo e vão, e a Cristo adoro.”<sup>38</sup> E ordenou que se inscrevesse o sinal da cruz nas roupas, armas e arados de sua gente.<sup>39</sup>

Durante os 34 anos que reinou, Zara-Jacó favoreceu de todas as formas a Igreja. Não apenas porque isso lhe convinha politicamente, mas sobretudo

porque era um verdadeiro devoto. Autor de pelo menos sete obras de cunho religioso, ele estimulou a literatura monástica, a hagiografia e as disputas teológicas, a produção de manuscritos iluminados, a pintura de dípticos e de murais nas igrejas, o fabrico das cruzes e dos báculos de desenho elaboradíssimo, a música sacra e a poesia.

Foi um tirano esclarecido, de mão de ferro. Implacável contra os inimigos e contra aqueles que suspeitava que o fossem, a ninguém poupava. Muito menos a própria família, que tentou, mais de uma vez, depô-lo.

Entre 1450 e 1453 houve uma revolta contra ele, imediatamente reprimida. Como de costume, os implicados devem ter tido as mãos e os pés cortados, ou os olhos vazados ou arrancados, se é que não foram chicoteados com um requinte que os levava frequentemente à morte. A regra do açoite era esta: deitava-se a vítima no chão, de barriga, e se prendiam seus punhos a duas estacas, enquanto cada tornozelo era amarrado com uma tira de couro, e dois homens puxavam por essas tiras, para levantar do solo quem ia ser supliciado; dois outros algozes, com suas chibatas, o zurziam de cima para baixo e de baixo para cima, a cortar a carne até os ossos.<sup>40</sup>

Uma das causas dessa insurreição abortada terá sido a política de Zara-Jacó de favorecer economicamente os mosteiros, por meio da doação de terras e do privilégio que concedeu a muitos deles de cobrar e reter impostos. Toda a tributação recolhida em Xoa, que anteriormente ia para a nobreza e os contingentes militares ali estacionados, passou, por exemplo, para o monastério de Debra Líbanos. Outro motivo forte de descontentamento da nobreza seria naturalmente a forma sistemática pela qual o negus a ia despindo de poderes, que concentrava em sua pessoa.

Quando seu reinado já chegava ao fim, Zara-Jacó teve de enfrentar novas insurreições, envolvendo membros da própria família real, que viviam na corte. Sob a acusação de que consultavam feiticeiros e sacrificavam aos deuses pagãos, várias de suas esposas e de seus filhos, além de numerosos nobres, foram julgados publicamente e condenados ao açoite, em consequência do qual muitos morreram. Entre estes figurava a rainha Sion-Mogesa,<sup>y</sup> mãe do futuro rei Baida-Mariam. E como, no primeiro aniversário do falecimento da rainha, esse infante e um escravo de nome Meari-Cristos<sup>z</sup> cumpriram privadamente os ritos da saudade, o negus os mandou aprisionar. Mas libertou o filho, logo depois.

Tudo isso indicaria que a luta pela sucessão se abria muito antes da morte de Zara-Jacó. Foi vencida por Baida-Mariam, cujo governo, em muitos sentidos, tomaria rumo contrário ao do pai.

No mesmo dia em que subiu ao poder, em 1468, Baida-Mariam mandou libertar todos os presos políticos. E logo fez com que fossem punidos os cortesãos e clérigos que lhes haviam, no passado, trazido a ruína, ao caluniá-los como bruxos ou adoradores dos deuses pagãos. Invertiam-se as situações: os perseguidos sob Zara-Jacó voltavam ao poder, e os que com ele mais mandaram desciam ao ergástulo. Ou eram apedrejados, açoitados ou supliciados até a morte.

Se Zara-Jacó tentara sedentarizar a corte, instalando-a em Debra-Birhan, seu filho a fez de novo vaguear de província em província. E nestas, aboliu o sistema de governo por delegados do negus, restaurando o poder da nobreza. Com o tempo, isso enfraqueceu o império, que perdeu o comando único, enquanto, conseqüentemente, os senhores feudais mais fortes construía suas esferas de domínio pessoal.

As conseqüências desastrosas dessa política só seriam sentidas bem mais tarde. No primeiro momento, reinou a euforia no império. E para mostrar que se distanciava do déspota que fora seu pai, Baida-Mariam, três semanas após ter subido ao trono, apresentou-se de rosto descoberto, sem o véu que usualmente, como a outros reis africanos, lhe cobria a parte inferior da face.<sup>41</sup>

No plano religioso, seu comportamento traçou-se também na direção oposta à de Zara-Jacó. Este se mantivera distante de Alexandria e ficara sem abuná os dez últimos anos de seu reinado. Como tinham sido copiosas as ordenações feitas por Gabriel e Micael, a Etiópia por algum tempo não ressentira os efeitos da ausência de um abuná. A escassez de padres só se tornaria flagrante já no final da vida de Baida-Mariam.

Em 1477, convocou ele um novo concílio, no qual voltaram a enfrentar-se os euostateucianos e a “casa” de Tacla Haimanote. Os nacionalistas e judaizantes advogaram o rompimento de todos os vínculos com a Igreja de Alexandria e solicitaram do negachi a designação de bispos etíopes, que pudessem ordenar sacerdotes. Argumentaram que os coptas egípcios se haviam apartado da verdadeira fé, que praticavam atos impuros, ao não seguir à risca as prescrições do Antigo Testamento, e não guardavam o sábado.

O abade de Debra Líbanos opôs-se veementemente a que a Igreja etíope se dissociasse de Alexandria, em nome do princípio da Sucessão Apostólica. Só os padres consagrados por um bispo designado pelo patriarca copta tinham realmente o poder de prestar os sacramentos. E lembrou como a ira de Deus caíra sobre a Etiópia, na época do patriarca Iosefe (830-849), quando os abexins expulsaram o abuná egípcio e escolheram um nacional

como bispo.<sup>[42](#)</sup>

Muito embora a corrente contrária a Alexandria fosse majoritária, Baida-Mariam decidiu em favor da subordinação ao patriarca copta. Não pôde, contudo, mandar emissários ao sultão caiota e ao patriarca, a pedir-lhes que lhe mandasse um abuná, porque morreu em 1478. Só dois ou três anos mais tarde, chegaram à corte, onde reinava, menino de oito ou nove anos, o seu filho Isquindir,<sup>[aa](#)</sup> os bispos Ichaque e Marcos, e dois episcopos.<sup>[43](#)</sup>

No plano militar, continuaram as pressões de sempre. O sucessor de Badlai, Muhamed, dera aos etíopes, é bem verdade, uma longa trégua. Chegara mesmo a pagar tributo ao negus. O sossego que isso trouxera à fronteira sudeste permitira a Baida-Mariam fazer guerra aos falachas e aos dobas, um grupo islamizado, possivelmente de origem afar, que habitava as montanhas ao nordeste de Angote e hostilizava as caravanas.

Os nômades afars e somalis expandiam-se cada vez mais ao longo dos limites orientais da Etiópia. E subiam de suas terras áridas para os planaltos cultivados da Abissínia. A pressão que exerciam era especialmente sensível ao leste de Xoa.

Ali, após a derrota de Badlai, não seriam os Ualasma os que conduziriam a luta. Eles haviam passado provisoriamente à posição de meros sultões nominais, pois vários emires cheios de zelo religioso tinham assumido o poder real nas regiões que comandavam e estavam ansiosos para lançar-se em guerra santa contra os cristãos. O momento propício chegou com a morte de Muhamed. Lada Usman, o governador de Zeila, preparou-se para a guerra, em 1471. Mas Baida-Mariam cortou-lhe a iniciativa, atacou o exército adalita e aprisionou muitos de seus emires.

Foi-lhe a vitória inconclusiva. As tribos afars que continuavam pagãs juntaram-se às muçulmanas e fizeram da região entre Xoa e o Harar um grande campo de combate. Em 1473 ou 1474, dois exércitos abexins derramaram-se sobre a área e ambos conheceram a derrota.

Isquindir deu prosseguimento à luta. Inicialmente, com algum êxito, pois chegou a pôr a saque a capital adalita. No seu regresso, porém, sofreu vários reveses e viu minguarem as suas tropas. Até a sua morte, aos 22 anos, a dar combate, num lugar que se ignora, a uma vaga tribo de pastores, as armas etíopes não voltaram a guerrear os emires de Adal, que se apossaram do terreno.

Isquindir tinha menos de seis anos, quando foi posto no trono. Do governo, ocuparam-se três regentes: a rainha-mãe Romna e dois altos funcionários, o cabeçada Tesfa-Giorgis<sup>[bb](#)</sup> e Ámeda-Micael,<sup>[cc](#)</sup> um servidor de grande prestígio desde a época de Zara-Jacó, que o havia feito governador



da importante região fronteira de Fatagar.

Cedo, Ámeda-Micael concentrou em suas mãos a totalidade do poder. A rainha-mãe afastou-se da corte e entrou para um convento próximo a Debra Líbanos. Tesfa-Giorgis ficou a maquirar contra Ámeda-Micael, de uma posição subalterna. Ele e vários outros começaram, porém, a influenciar o jovem rei contra a prepotência do regente e, quando Isquindir assumiu sua vontade, fez descer Ámeda-Micael do mando quase absoluto, mandou-o prender e exilar. Pouco mais tarde, o velho regente foi executado.

Dentre os cortesãos que provocaram a queda de Ámeda-Micael, figuram Tesfa-Giorgis e Eleni, Ileni ou Helena, a rainha-mãe. Esta era uma princesa hadia<sup>dd</sup> — ou, segundo outra fonte, uma filha do rei vassalo de Dauaro<sup>44</sup> —, provavelmente a mesma que se casara, desde 1445, com o negus Zara-Jacó. Seria, na ocasião dos esponsais, uma juvenzinha, quase uma criança, levada a unir-se ao rei etíope por motivos políticos, uma vez que seu pai fora um dos chefes islamitas que ajudaram o rei David na luta contra Seadedim.<sup>45</sup> Morto Zara-Jacó, Eleni manteve o título de rainha da direita na corte de Baida-Mariam, posição, ao que parece, puramente cerimonial, pois não deve ter sido uma das esposas do rei,<sup>46</sup> embora já se tenha pensado o contrário.<sup>47</sup>

Durante todo o reinado de Baida-Mariam, Eleni gozou de considerável prestígio. O negachi a ouvia muito nos assuntos políticos e a considerava como se fosse sua mãe. Por essa época, Eleni deve ter construído uma grande clientela, que utilizou, na ocasião própria, contra Ámeda-Micael e para reemergir, como figura política ainda mais poderosa, na corte de Isquindir, onde assumiu o título de rainha-mãe, vago desde o afastamento de Romna.

O conflito político entre Ámeda-Micael e Eleni afrouxou a coesão do império e fez com que se desatassem os laços de disciplina, tanto na corte quanto nas forças armadas. A insubordinação grassou entre a soldadesca. E a descoordenação tornou-se regra entre as chefias. Perdido por Ámeda-Micael o governo do Fatagar, o comando dos contingentes de defesa da fronteira fragmentou-se entre pelo menos sete generais, tornando-a ainda mais vulnerável ao avanço maometano.

O falecimento de Isquindir, em 1494, acentuou os conflitos e desfez a precária ordem que Eleni e aquele negus apenas saído da adolescência haviam finalmente e a muito custo, logrado impor. O exército dividiu-se em duas grandes facções. Uma, sob o comando de Tacla-Cristos<sup>ee</sup> e provavelmente de base xoana, pôs a coroa num filho de Isquindir, Ámeda-



Sion II, que tinha menos de sete anos de idade. A outra, chefiada por Zesilus e apoiada nos amáricos, foi buscar no monte Guixém um outro príncipe, ao que parece o irmão mais novo de Isquindir, Naode.

Da batalha entre os dois partidos, saiu vitorioso Tacla-Cristos, que mandou vasar os olhos de todos os partidários de Zesilus que haviam permanecido na corte. A guerra civil continuou, porém, em muitos pontos do império, onde os que acompanhavam Zesilus não depuseram as armas.

O destino, inesperadamente, os favoreceu. Pois apenas se tinham passado seis meses desde que fora posto no trono, e Ámeda-Sion II faleceu, sucedendo-lhe Naode — provavelmente o mesmo príncipe que as tropas de Zesilus haviam trazido de Guixém.

Naode tinha somente vinte anos. Foi coroado em Amara, enquanto que Ámeda-Sion o fora em Xoa. E em Xoa, os sequazes de Tacla-Cristos e os que haviam favorecido Ámeda-Sion organizaram a rebelião contra o novo negus. Naode não facilitou inicialmente a conciliação, pois perseguiu de forma inexorável os adversários da véspera. Pouco depois, contudo, com o apoio de Debra Líbanos e do clero, procurou convencer parte dos revoltosos xoanos a aceitarem o seu mando, ao mesmo tempo que deu combate aos intransigentes. Venceu Tacla-Cristos. Mandou-o cegar. E restaurou a paz interna a lançadas.

A ameaça externa continuara, contudo, a crescer. Enquanto o reino cristão se debatia em crises, com o poder central a debilitar-se, o trono a ser ocupado por crianças ou adolescentes e a guerra civil a tornar-se quase endêmica, em toda a região sudeste da Etiópia, e especialmente no Adal, consolidavam-se as novas lideranças, fortes, cheias de ardor religioso e de entusiasmo militar, dos chefes tribais afars e somalis.

Por volta de 1480, um dentre eles assume a liderança. Mafuz, nominalmente general do rei ualasma, passa a ser conhecido como imame. Na época e na área, o título tinha a acepção de “o eleito para conduzir o jihad”.<sup>48</sup> E, como condutor da guerra santa, Mafuz não dava trégua às guarnições cristãs de fronteira, atacando-as sobretudo na Quaresma, quando estavam debilitadas pelo jejum.<sup>49</sup>

Nem todos em Adal eram partidários da guerra. Havia quem, em benefício do comércio, defendesse o entendimento com o negachi ou, quando menos, a coexistência com os infiéis. Essa facção alinhou-se com o novo rei ualasma, Muhamed ibn Azar ad-Din, que subiu ao poder em 1488. Era um partido de base urbana, aristocrático, religiosamente morno, que punha acima de tudo a preservação do comércio e das rotas caravaneiras que iam do mar Vermelho ao altiplano.

Aos que assim pensavam opunham-se — numa repetição da receita com que Ibn Khaldun procurou explicar o surgimento, o apogeu e a queda dos estados — as numerosas tribos nômades, que já não cabiam no deserto, tribos de islamismo devoto, cumpridor, expansionista e intransigente, para as quais a pilhagem das cáfilas era uma importante atividade. Essas tribos, que apoiavam Mafuz, foram se revelando cada vez mais poderosas. O próprio êxito das ações de Mafuz contra a orla do império abexim as fortalecia.

Durante os reinados de Isquindir e Naode, não cessou o imame de fustigar as regiões fronteiriças cristãs e de lá fazer descer abundante butim de escravos e gado. Contava ele com a cumplicidade ou a adesão dos islamitas que ali viviam e que formavam até mesmo, na maioria dos casos, a massa das populações da borda sul-oriental do território etíope.

A pressão continuada que exerceu contra as colônias militares do negachi deve ter estimulado as revoltas que eclodiram, no reinado de Naode, em Dauaro e Bali. O negus derrotou-as.

Logo em seguida, após expurgar seu exército dos contingentes muçulmanos, nos quais havia perdido a confiança, mandou-o contra Mafuz. Ante a neutralidade do sultão Muhamed, os etíopes lograram impor-se às tropas de Mafuz e conquistar um breve descanso. De pouca duração, aliás, pois foi somente o prenúncio de uma nova ofensiva maometana no Ifate, na qual perdeu a vida, em 1508, o negus Naode.

Com a morte de Naode, subiu ao trono Lebna-Dengel,<sup>ff</sup> que tinha apenas 11 anos de idade. Eleni viu-se de novo regente e procurou dar continuidade à política, que sempre defendera, de evitar o isolamento do império etíope, por meio da aliança com os muçulmanos moderados. Favorecera ela o entendimento com o sultão Muhamed, do Adal, em favor do comércio e da segurança das populações fronteiriças, que viviam no meio da guerra permanente, sem garantias de que colheriam o que plantavam ou conservariam o seu gado, obrigadas ao constante deslocamento de suas moradas, à fuga e, muitas vezes, a tingirem-se da religião do adversário ou a praticarem sucessivas apostasias.

Eleni e Muhamed tinham os mesmos objetivos e logo se entenderam. Mas este entendimento era precário, porquanto Mafuz e seus seguidores a ele não aderiram. Continuaram a guerra, estimulados e talvez mesmo materialmente amparados pelos otomanos, que perseguiram a unificação política do Islão e se haviam feito senhores do mar Vermelho. Suas ambições de expansão pelo Índico iriam, contudo, esbarrar nas de um outro poder, o dos portugueses. Foi para estes últimos, malgrado o esforço de

conciliação com os muçulmanos, que Eleni se voltou, em busca de aliado seguro contra as ambições turcas.

Desde muito, os cristãos abissínios deviam provocar curiosidade entre os europeus que rezavam ou lutavam na Palestina. Por sua vez, de volta das peregrinações que faziam a Jerusalém, os etíopes traziam notícias para o altiplano dos cristãos que viviam para além do mundo islâmico, no qual a Abissínia estava insulada.

Após a conquista de Jerusalém por Saladino, em 1189, aumentou o fluxo de abexins para a Terra Santa. Ali obtiveram eles, em Jerusalém e em Belém, lugares próprios onde se instalaram em pequenas comunidades, a praticar a sua forma de culto copta.

Para os europeus, o antigo mito do Preste João, do soberano cristão cujos domínios se estendiam do outro lado dos territórios muçulmanos, passou a consubstanciar-se no negus. Num negus cujo poderio e riqueza eram certamente exagerados, de um lado, pelo patriotismo e pelo sentido de insegurança dos peregrinos etíopes, e de outro, pelos devaneios de uma Europa aflita e ansiosa de auxílio, por sobre ela pesar a ameaça islamita.

A aproximação era desejada pelas duas partes. E, em 1317, um monge dominicano, Guillaume Adam, que havia estado na ilha de Socotorá e fizera várias tentativas para chegar à Etiópia, propôs pela primeira vez um plano de aliança entre os cristãos da Europa e os abexins, para exterminar os sarracenos. A ideia ganhou força em alguns espíritos europeus com as notícias, que extravasaram do altiplano etíope, das vitórias de Ámeda-Sion sobre as forças muçulmanas. As atitudes em defesa dos coptas assumidas por aquele negus e também por Saífa Arade e David, bem como a ameaça de levar a guerra às terras do Egito feita pelos dois últimos, devem também ter-se difundido entre os europeus que viajavam pela Palestina e despertado neles toda a sorte de expectativas.

No isolamento do altiplano — trazidas por monges e romeiros abexins que haviam estado ou vivido na Palestina, no Egito e em Chipre, e que tinham até, em alguns poucos casos, percorrido terras europeias —, as novas das cruzadas terão também acordado esperanças.

A percepção de que os cristãos que lutavam contra os maometanos no Mediterrâneo Oriental poderiam aliar-se aos etíopes não faltou aos islamitas. Tanto assim que os mamelucos caiotas sempre se opuseram com rigor a que europeus chegassem à Abissínia. Todos os empecilhos eram postos para evitar que pudessem prosseguir viagem. Os que insistiam viam-se aprisionados ou tinham destino mais cruel.

Apesar disso, vários europeus lograram atingir aquelas terras altas

sitiadas e ali ficaram a viver. Deles há evidências a partir do início do século XV.<sup>50</sup>

A mais antiga mensagem, que se conhece, de um soberano europeu a um negus foi a dirigida por Henrique IV da Inglaterra, em 1400, ao “rei da Abissínia, Preste João”. Nela, Henrique IV, que, antes de ascender ao trono, havia estado na Terra Santa e ali sabido da disputa entre David e o sultão do Cairo, cumprimenta o negachi pelo seu desejo de libertar o Santo Sepulcro do domínio infiel e manifesta a esperança de poder ele próprio retornar à Palestina.

Ignora-se se a carta chegou ao destinatário. Mas, dois anos depois, o negus enviava a primeira embaixada etíope à Europa. Era dirigida por um florentino, Antônio Bártoli, e composta por alguns abexins. A partir dela, várias outras percorreram certas cortes europeias, a propor aliança ou a solicitar artífices e técnicos. Sobretudo militares. A mais conhecida ficou sendo a enviada por Ichaque ao rei Alfonso V de Aragão, em 1427. Talvez tenha sido ela a que, de regresso, foi interceptada, em 1429, pelos egípcios, sendo seu chefe, um persa de nome Al-Tabrizi, e mais dois monges executados em praça pública, no Cairo, pelo crime de levar armas ao inimigo. Entre os bens que carregavam havia numerosos uniformes com o símbolo da cruz e a palavra “Hati” bordados em dourado.<sup>51</sup>

As querelas entre o sultão caiota e o negus Zara-Jacó, assim como as vitórias que este alcançou contra Badlai, no Adal, causaram grande satisfação na Europa. E facilitaram enormemente os trabalhos da embaixada que Zara-Jacó para lá enviou em 1450. Seu chefe era um siciliano, Pietro Rombolo, que vivia na Etiópia. Foi ela recebida em audiência pelo papa Nicolau V, seguindo depois para Nápoles, a fim de avistar-se com Alfonso de Aragão, que era também rei de Nápoles e da Sicília. Os objetivos da embaixada seriam os de sempre: obter técnicos e artífices que pudessem levar para a Etiópia os novos recursos bélicos utilizados na Europa — o canhão e o arcabuz — e as táticas de batalha que de seu uso derivavam.

Tanto o papa quanto Alfonso de Aragão enviaram missões à Etiópia. Uma, o primeiro, em 1451. E duas, o segundo, em 1452 e 1453. Não se sabe se todas chegaram ao destino.

De qualquer forma, ao iniciar-se a segunda metade do século XV, algumas conexões com a Europa haviam rompido o isolamento dos etíopes, e a Abissínia, como o provam o mapa conhecido como Egyptus Novelo (c. 1454) e o do frei Mauro (1460), deixara de ser uma terra desconhecida para os europeus. Embora continuasse a ser o semilendário país do Preste

João.

Era cristã, mas copta. Irredutivelmente copta, e copta à sua maneira. Tanto assim que não deve, ao que tudo indica, ter participado oficialmente do Concílio de Florença, que se reuniu de 1439 a 1441, para buscar reduzir as diferenças entre Roma e Constantinopla e assegurar a unidade cristã diante da renascente ameaça maometana. Não se exclui, porém, que algum observador abissínio possa ter assistido aos trabalhos do Concílio.

Em 1452, os turcos tomam Constantinopla. E, no início do século XVI, assenhoream-se do Egito e das costas da Arábia e ensaiam o avanço sobre o Índico. Ali encontram, porém, a buscar o comando das águas e firmes em vários pontos da costa africana, das ilhas do Índico e do subcontinente indiano, os portugueses, que a eles se haviam antecipado.

Para os portugueses, que aspiravam ao domínio do Índico, a Etiópia desenhava-se como parceiro ideal. Desde muito, Preste João e seus exércitos frequentavam a imaginação lusitana. Tanto que d. João II, em 1487, mandara Pero da Covilhã em busca das terras do Preste, para alcançar uma aliança.<sup>52</sup>

Pero da Covilhã só chegou à Etiópia após seis anos de longa e intrincada viagem. De lá nunca mais sairia, para dizer a seu rei o que fizera e vira. Mas as notícias que deu de Portugal à rainha Eleni influenciaram-na profundamente e a convenceram de que os portugueses eram os aliados naturais da Etiópia, pois, se ocupassem as costas africanas do mar Vermelho e do golfo de Aden, cortariam o acesso dos islamitas do Adal a seus correligionários da outra costa e os obrigariam a combater em duas frentes.

Essa convicção ter-se-ia reforçado com o bombardeio de Mogadixo por Vasco da Gama em 1499, com a ocupação da ilha de Socotorá em 1507, com a fugaz tomada de Zeila em 1517, e com o saque de Berbera em 1518. Mas a vontade da rainha regente já estava conquistada antes dos dois últimos feitos, pois enviou, em 1509, uma missão a d. Manuel I de Portugal, chefiada por um certo armênio, de nome Mateus.

Na passagem do século XV para o XVI aumentara a pressão muçulmana contra a Etiópia. A noroeste do altiplano, onde, após a junção do Nilo Azul com o Nilo Branco, o longo rio se dobra em S, os territórios que tinham sido Nobácia, Macúria e Alódia se haviam fragmentado. Aos grandes reinos cristãos sucedera uma chusma de centros de poder: alguns bem estruturados e a dominar territórios de certa monta, como Dotauo; outros, bem menores, sob príncipes e senhores da guerra; e outros, finalmente, reduzidos ao espaço da cidadela ou do fortim, de onde chefetes militares cobravam tributo aos felás e atacavam as caravanas e os barcos que desciam ou subiam o Nilo. Essa multiplicidade de pequenos estados facilitara a tarefa dos árabes de Abdala Jama, que, após destruírem Soba, foram reunificando grande parte da antiga Alódia e incorporando a seus domínios até mesmo territórios que tinham feito parte de Macúria. Nisso estavam, quando foram atacados pelos funjes.<sup>a</sup>

Quem eram esses funjes, que se estavam tornando um forte poder militar no Nilo Azul e na Gezira (nome que se dá às terras dentro da forquilha formada pela confluência daquele rio com o Nilo Branco)? Eles se diriam, mais tarde, descendentes dos omíadas, mas, se corria neles sangue árabe, este se diluíra com o tempo. Já houve quem lhes colocasse a origem na Eritreia, na Somália, no Cordofã, em Bornu e entre os nilóticos do sul do Bahr al-Ghazal,<sup>1</sup> e quem, mais recentemente, sugerisse serem eles os apfunys ou bonys, os antigos habitantes das áreas hoje ocupadas pelos xiluques.<sup>2</sup> Seriam gente da terra, legatária da cultura núbia, da qual teriam sido a última fronteira. Expelidos pelos xiluques, cederam a estes a margem esquerda do Nilo Branco, atravessaram a Gezira e foram instalar o centro de seu poder no Nilo Azul. Os que não aceitam essa tese relembram não haver uma tribo ou uma língua funje.<sup>3</sup> E põem no alto Nilo Azul, no sopé do altiplano etíope, o lugar de procedência dessa casta de senhores, que desceu o rio e se impôs sobre os que viviam à sua margem. Desde as mais antigas notícias, já estavam islamizados e falavam árabe.<sup>4</sup>

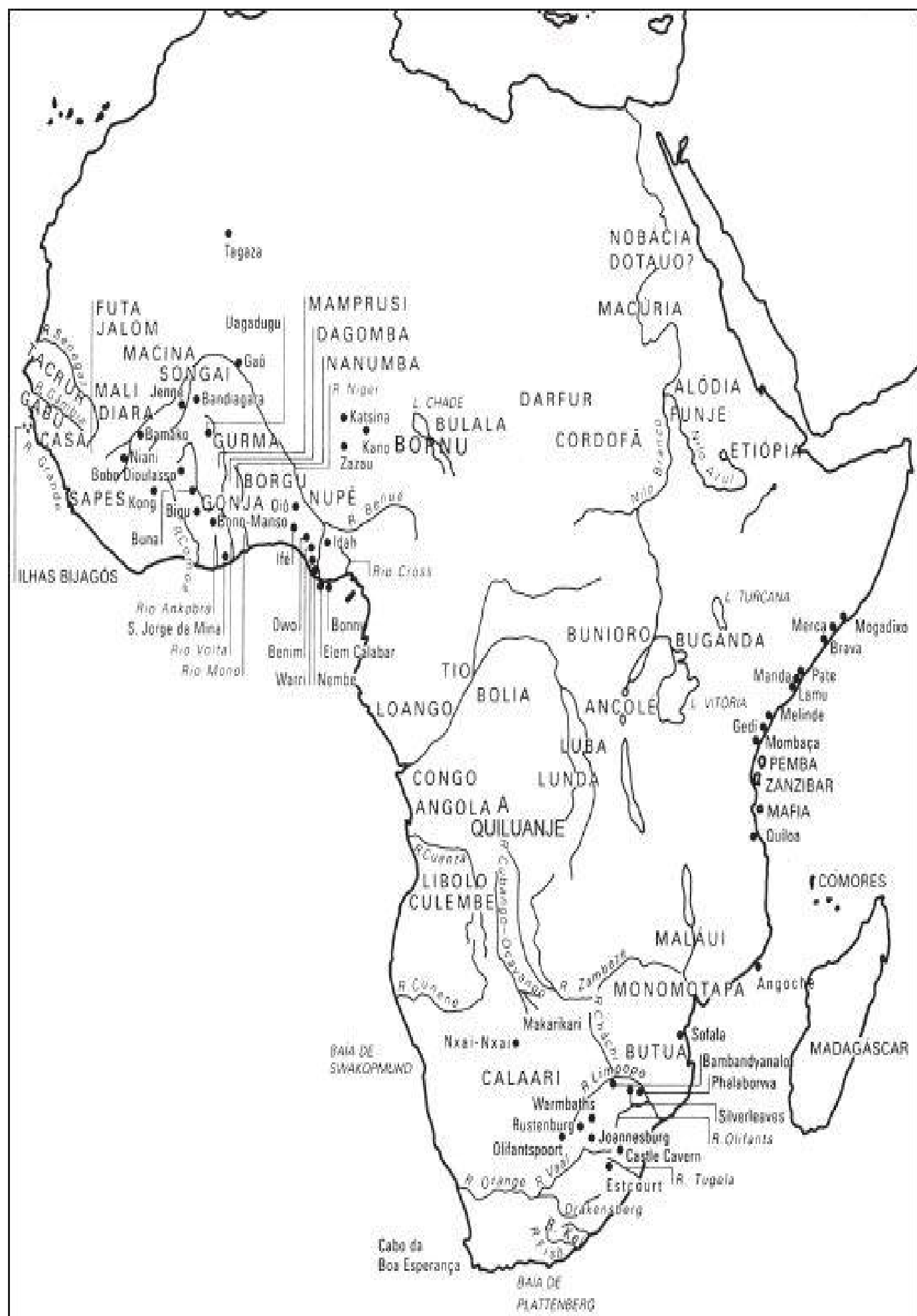


As primeiras palavras que conhecemos sobre os funjes devem-se a um viajante, David Reubeni, que, em 1522, os visitou em Senar.<sup>5</sup> Reinava Umara Duncas,<sup>b</sup> precisamente aquele que inaugura, segundo as tradições compiladas na Crônica dos funjes,<sup>6</sup> a lista de seus poderosos soberanos. Reubeni deixa-nos a ideia de um estado com muitas cidades, uma justiça rigorosa e um senhor bastante rico, pois diz que o rei possuía numerosos cavalos e ótimos camelos, incontáveis rebanhos de bois e de carneiros, além de ouro em pó.

Se Reubeni, em vez de descer o rio e rumar para o Egito, tivesse cruzado a Gezira e, após atravessar o Nilo Branco, seguido para oeste, pelas extensões ressequidas do Cordofã, acabaria por chegar às montanhas do Darfur e encontrar um outro rei, que tinha da administração da justiça conceito em tudo diferente daquele do monarca funje. Enquanto este punia com a morte a maioria dos crimes, ainda que menores, o soberano do Darfur seguia normas, consubstanciadas num livro, o Kitab Dali, segundo as quais a cada infração ou delito, por mais grave que fosse, correspondia, não a perda da vida, nem uma pena corporal ou a exclusão da sociedade pelo cárcere ou o exílio, mas multas em gado e em tecidos.<sup>7</sup>

Sobre os inícios do reino do Darfur nada se sabe. Suas tradições e genealogias, compostas provavelmente à luz dos interesses dos que o governariam a partir do início do século XVII, falam de uma gente daju, que teria vindo do leste e se instalado ao sul do maciço de Jebel Marra. A tentação é fazer dela núbios ou grupos impregnados da cultura núbia e vinculá-la aos achados de Ain Farah — às ruínas de tijolos vermelhos e com colunas em forma de L, nas quais, desde A.J. Arkell,<sup>8</sup> se têm identificado um monastério e igrejas coptas, e aos cacos de cerâmica de estilo núbio, decorada com símbolos cristãos (cruz, peixe, pomba), ali encontrados por uma visitante.

A história tradicional fala, em seguida, dos tunjurs, que se diziam árabes vindos de Túnis e ocuparam o norte de Jebel Marra. É possível que os dois estados se tenham desenvolvido, por algum tempo, simultaneamente,<sup>9</sup> antes que os tunjurs suplantassem, sem luta, os dajus. Se eram muçulmanos, não tiveram força para impor a fé às populações que dominaram, nem a constância do zelo para conservá-la em si próprios.



Na metade do século XV, o rei tunjur Saú<sup>c</sup> foi deposto por um meio-irmão, Dali, aquele que estabeleceu ou consagrou a série de normas jurídicas, sem qualquer traço de islamismo, que persistem no livro que guarda o seu nome. O estado de que foi senhor poderia ser o Gaogá que Leão Africano disse ter visitado entre 1512 e 1514<sup>10</sup> e que rivalizava em importância com Songai e Bornu.<sup>11</sup> Gaogá ficava a meio caminho entre o Nilo e o lago Chade, tinha parte de seu território coberta por montanhas e retirava sua precária prosperidade do comércio com o Egito. Leão assegura que ali viviam cristãos monofisistas, mas não se alonga sobre o tema. E a própria imprecisão de seu relato desamarrou discordâncias sobre a identidade de Gaogá: alguns reconhecem neste nome o estado bulala; outros, os domínios do caigama; este pensa que seria o Canem, depois que se separou de Bornu; aquele o tem por simples fantasia de Leão Africano ou por má notícia que do reino recebeu.

Nem Leão nem Reubeni viajaram pelo Nilo a contracorrente, até os Grandes Lagos. Não nos falam, por isso, dos reinos que ali existiam, como Buganda, Bunioro e Ancolé, nem dos microestados bantos que iam, onde hoje é o Ruanda, caindo nas mãos dos tútsis.

Mais para o sul, ao redor do último dos lagos compridos e profundos que acompanham a extensa fratura tectônica que corta o leste da África, os Firis talvez já tivessem lançado as bases dos reinos maláuis. E nas terras que se levantam na outra margem do Zambeze, um visitante poderia ser acolhido em muitas cortes: na do monomotapa, na do rei de Butua, na dos Changamiras, em Teve, no Barué, em Manica, nos pequenos estados tongas.

Se descesse o planalto, na direção do oriente, repetiria os caminhos trilhados pelo ouro e o marfim até Sofala, passando pelas pequenas feitorias e pelos ainda menores e mais precários postos de aguada e tráfico das cidades-estado mercantis que acompanhavam as costas do Índico, como Angoche, Moçambique, Quíloa, Mafia, Zanzibar, Pemba, Mombaça, Gedi, Melinde, Lamu, Manda, Pate, Brava, Merca, Mogadixo. E, se atravessasse o canal de Moçambique, iria ter às Comores e contataria os primeiros reinos malgaxes.

A oeste dos lagos Tanganica e Maláui, no Chaba ou Catanga, talvez já existissem alguns estados lubas. E talvez, mais para ocidente, Cibinda Ilunga já houvesse chegado a Lunda, para ali criar um poder centralizado sob um monarca divino.

No médio Cuango e no Cuanza, havia reis, e alguns poderosos, como o angola a quiluanje, o mesmo se passando no planalto de Benguela, entre os ovimbundos. E mais ao norte, onde vivia o manicongo. O poder deste ia até o rio Congo ou Zaire. Além da outra margem, situava-se Loango. E, subindo as águas, os vários reinos da floresta, entre os quais o dos tios, tequês ou anjicos, ao norte do lago Malebo, e o dos bolias, junto ao lago Mai Ndombe ou Leopoldo II.

Também em plena floresta surgira o reino do Benim, mas este ficava muito mais alto no mapa, a oeste do rio Níger, já no golfo da Guiné. E, ali próximo, erguiam-se Owo e os pequenos centros de poder edos. Para ocidente, podia-se passar de uma cidade-estado a outra cidade-estado iorubana — de Akure a Ondo, de Ondo a Ilexá, de Ilexá a Ifé, de Ifé a Ijebu-Ode, e desta aos obados egbas, e dali a Savé, e de Savé a Queto, de Queto a Ilobi, de Ilobi a Ilaro, de Ilaro a Isheri e Ifonyin. Para o norte, estendia-se a savana, e nela iria destacar-se o reino iorubano de Oiό-Ilê. Acima dele, a oeste do Níger, havia os estados baribas de Bussa, Nikki Illo e Wawa. Para o nascente, sobre o rio, mandavam os nupes.

Quem descesse o Níger até abaixo da confluência com o Benué, iria ter aos reinos igalas, dos quais o mais importante era o de Idah. Se preferisse prosseguir Benué acima, chegaria aos estados ebiras e à terra dos jucuns. E, se resolvesse caminhar até além do planalto de Jos, daria com os birnis hauçás, com Zazau (ou Zária), com Kano, com Katsina, com Gobir e, bem mais distante, para leste, com a forte muralha de terra de Birni Gazargamu, a sede do reino de Bornu. Na outra margem do lago Chade, era o domínio dos bulalas.

Ao prolongar-se o caminho de retorno de Bornu à Hauçalândia, podia-se atingir a bacia do Volta, o ouro do Lobi, Gonja e seus mercados da cola e os grandes campos auríferos (os mais ricos de toda a África Atlântica) do país acã. Sobre esse ouro e essa cola assentar-se-iam os reinos que se desenvolveram na metade meridional da República de Gana e no leste da Costa do Marfim.

É provável que, desde muito, mercadores mandingas viessem até a margem da floresta trocar ouro por sal, tecidos e cobre. A expansão para o sul das linhas do comércio teria sido estimulada pelo crescimento, desde o século XIV, da procura de ouro nos países árabes do Mediterrâneo, para pagar as importações de prata e de outras mercadorias europeias e adquirir os bens de luxo da Índia e da China. Era em grande parte com ouro africano que a Europa satisfazia às suas necessidades de cunhagem de moeda.

Os uângaras ou diulas foram-se estabelecendo, ao longo das rotas que frequentavam, em pequenas colônias, as quais, em alguns casos, se transformaram em importantes entrepostos. Talvez já no século XIII, ou mesmo antes,<sup>12</sup> alguns deles já vivessem e mercadejassem nos caminhos que ligavam Jenné à borla da floresta. Eles teriam fundado, a 15 dias de viagem de Jenné, Bobo-Dioulasso (nome que significa<sup>13</sup> “povoação diula no país bobô”)<sup>d</sup> e, a outra quinzena de marcha, Kong, entre os senufos, e, mais para leste, Bouna (ou Buna), de onde não era difícil atingir Lobi e Bigu (ou Begho).<sup>14</sup>

Bigu ficava a sudoeste do cotovelo meridional do Volta Negro. Na savana. A pouca distância do início da floresta. Na atual região de Brong-Ahafo, da República de Gana.

O local era, havia muito, ocupado. Tanto assim que Merrick Posnansky ali encontrou, em 1975, os restos de uma fundição de ferro, datados, pelo método do radiocarbono, do século II de nossa era.<sup>15</sup> Novecentos anos mais tarde — isto nos diz a arqueologia —, Bigu era uma povoação de bom tamanho, onde o comércio talvez tivesse alguma importância. No século XIV<sup>16</sup> ou, pelo menos, nos meados do século XV,<sup>17</sup> a cidade, possivelmente a capital de um reino, já fornecia ouro e cola ao Mali, cola que buscava nas matas a sul e a sudeste, ouro que produzia localmente e que obtinha de Lobi e do país axante.

Na metade do Quatrocentos, Bigu apresentava uma praça central, o mercado, de onde saíam quatro bairros: num deles habitavam os brons,<sup>e</sup> um povo acã cujo ancestral teria subido do mundo subterrâneo; no outro moravam os uângaras; no terceiro viviam os ferreiros, também mandês, e outros artesãos; e o quarto seria composto por gente de várias origens.<sup>18</sup>

É possível que Bigu — caso Bigu ou Begho seja a mesma Bitu do Esmeraldo de Situ Orbis e do Tarikh al-Fattash<sup>19</sup> — representasse a fronteira meridional do mundo mandinga, o limite da área de influência, por mais esgarçada que esta fosse, do mansa do Mali. Não significa isso que Bigu estivesse sob o comando de um malinquê. Provavelmente tinha um rei brom, e os uângaras, ainda que lhe controlassem o comércio, eram ali hóspedes. Em Bigu, porém, ficava a última de suas grandes colônias, o mais afastado de seus grandes entrepostos na direção do Atlântico. Só mais tarde, os diulas deslocar-se-iam ainda mais para o sul, floresta adentro, até as praias da atual República de Gana, onde os encontraram, em 1471, os portugueses.

Não é de excluir-se que os uângaras, embora detendo, até a chegada dos hauçás, o monopólio do fornecimento de ouro e cola às cidades mercantis

do norte, dependessem dos acãs, para abastecer-se na floresta e nos riquíssimos campos auríferos que se estendiam da margem ocidental do rio Comoé à margem oriental do Ankobra. Um outro estado brom, o de Bono, a meia centena de quilômetros a sudeste de Bigu, a beirar as grandes matas, retiraria, com efeito, riqueza e poder desse comércio.

As escavações realizadas onde foi a sua capital, Bono-Mansu, revelaram que ela já existia no começo do século XIV<sup>20</sup> ou do século XIII.<sup>21</sup> E o exame da genealogia da família real de Bono, tal como preservada pelos chefes de Takyiman, que reclamam a ela pertencer, colocaria seu primeiro soberano na mesma época<sup>22</sup> ou, segundo outros cálculos,<sup>23</sup> no início do século XV.

A consolidação de Bono como importante mercado do ouro coincidiu, portanto, ao que tudo indica, com a de Bigu. Mas Bono pronto se tornaria também um grande produtor do metal amarelo, cuja extração e tráfico seria apanágio dos reis. Estes deixaram fama de riqueza e poder, um poder que parece ter-se infiltrado pela floresta, com o controle dos caminhos que levavam aos garimpos e às minas e com a conquista de muitos dos campos auríferos. Os soldados, feitores e escravos do rei de Bono, nesse esforço pioneiro, devem ter difundido também os modelos políticos da terra de onde vinham. E não apenas floresta adentro, mas igualmente ao longo de sua borda oriental, de onde essas ideias se espraíram pela grande cunha de savana que se estende ao longo das praias, desde o oriente da República de Gana até a fronteira da Nigéria. Nessa área, não distante do mar, vários eram os pequenos reinos que apregoavam derivar de Bono.

A busca do ouro deve ter estimulado a penetração das matas pelo acãs das savanas do norte. Deve também ter favorecido a sedentarização de grupos acãs que nomadizavam na floresta, como caçadores e recolhedores, e que se renderam à agricultura. O ouro, ao ser trocado por escravos — e Duarte Pacheco Pereira deixa claro que os uângaras usavam a moeda humana para em Toom (assim os mandês chamam os acãs) obter o metal amarelo<sup>24</sup> —, permitiria aos chefes de linhagens e aos homens mais empreendedores desbastar a mata, a fim de nela instalar novas aldeias, com suas terras de lavoura, para as quais procuravam atrair colonos livres e aumentar, assim, o número de seus seguidores.

Ivor Wilks<sup>25</sup> propôs como hipótese — e apenas como hipótese — esse enredo para o surgimento dos primeiros estados na floresta acã, um enredo segundo o qual os colonos acabavam por transformar-se em súditos de quem, com a força de seus escravos, abria a mata para o cultivo. O pioneiro e distribuidor de terras passava a receber dos colonos parte da colheita e de tudo o que produziam, bem como outros tributos que se foram



multiplicando com o tempo. Quanto aos escravos, tornaram-se eles os serviçais e homens de confiança de quem se fazia régulo: seus guardacostas, seus músicos, seus mensageiros, seus mercadores.

Essas estruturas de poder consolidaram-se e ampliaram-se, a partir da região de Adanse e Amansie, na medida em que alguns régulos conseguiram arregimentar crescente força de trabalho, tanto livre quanto escrava, para desbravar e povoar áreas da floresta, para batear o ouro em novos cursos d'água, para escavar novas minas. Daí a fome de escravos, para os trabalhos auríferos e para a derrubada das matas, de que se deram conta os primeiros europeus desembarcados na depois chamada Costa do Ouro, e com tal presteza, que os portugueses, em menos de uma década, desenvolveram o bom negócio de trazer cativos do Benim e do Congo, para trocá-los pelo metal amarelo. Eustache de la Fosse, que esteve na região no fim de 1479 e início de 1480, conta haver comprado escravos na Libéria e os revendido com facilidade e lucro na Costa do Ouro. Quando ele lá se encontrava, ancoraram dois barcos portugueses, com mais de duzentas peças trazidas do Sul.<sup>26</sup>

A troca era feita não só com a gente de Adanse e os uângaras que vinham ter ao litoral, mas também, e talvez de modo mais frequente, com os pequenos estados como Asebu, Fetu, Aguafo e Fante, que serviam de intermediários entre o mar e a floresta. Antes que o comércio com os europeus se estabelecesse, é muito possível que esses reinos e os que repartiam o território a leste do rio Ankobra até o estuário do Mono se dedicassem a fornecer sal e peixe seco às regiões do interior.

Subia-se o Volta. E para leste, acima da confluência do Oti, ia encontrar-se o reino de Nanumba. E, além dele, à margem esquerda do Volta Branco, o estado de Dagomba. E, depois, o de Mamprúsi. E, a nordeste, já próximo ao Níger, Gurma. Para oeste e noroeste, ficavam os reinos mossis, entre os quais se destacaria Uagadugu. E, ao norte, Songai, o grande império, a controlar os portos caravaneiros de Gao, Jenné, Tombuctu e Ualata e a exercer distintas formas de comando desde o médio Senegal até a Hauçalândia e desde Tagaza até a fronteira móvel dos mossis.

A expansão de Songai dera-se, para ocidente, a expensas do Mali. O velho e poderoso império só não se reduzira de modo ainda mais dramático, porque conservara as amplas possessões de sudoeste, cujos limites no Atlântico passaram a ser as bocas dos rios Gâmbia e Grande. Nesses territórios, o mansa do Mali exercia o domínio através de prepostos, os farins, e de reis vassalos, sob os quais se alinhavam numerosos chefes menores. Dentre os detentores do poder, como aqueles que os portugueses

conhecera como o batimansa, o casamansa e o niuimansa, um, logo, se destacaria: o farim de Gabu ou Cabo, ou Caabu mansaba.

Dizem as tradições que Gabu teria sido fundado por um dos maiores generais do Sundiata, Tiramacã Taore.<sup>f</sup> Vassalo do Mali, Gabu foi-se expandindo ao norte do rio Grande e estabelecendo o que se chamou de um subsistema imperial,<sup>27</sup> por senhorear vários reinos, entre os quais alguns poderosos, como o de Casa, no qual mandava o casamansa, que deu nome ao rio. Muito embora, já no fim do século XVI, o farim de Gabu comandasse de fato quase toda a Senegâmbia, e a Guiné-Bissau, e parte da Guiné-Conacri, tinha de ser instalado no poder pelo mansa do Mali e de viajar para isso, em humildade, até sua capital.

Direta ou indiretamente, o soberano do Mali continuara a deter o controle das minas de Buré e Bambuk e de outras fontes de ouro, como as do baixo Geba e Corubal (na Guiné-Bissau), que Teixeira da Mota<sup>28</sup> supôs estivessem abandonadas desde a metade do século XV, pois delas não deram notícia os portugueses quando lá chegaram. Se dessas últimas o mansa não retirava mais ouro — e é possível que o fizesse, sem que disto tomassem conhecimento os recém-vindos —, seus súditos, na busca do metal amarelo, já haviam estendido as fronteiras de sua área de influência até às margens do país acã.

Não só no ouro fundavam os reis mandingas o que lhes restava de poder. Sua riqueza vinha também do sal — sobretudo da foz do Gâmbia. E da agricultura, em terras férteis e bem regadas. Do arroz abundante. Do algodão, que se fiava e tecia. E da pesca. E da caça, sem-número nas matas ciliares, e nos campos cobertos, e nas estepes, e nas savanas, onde paravam os elefantes.

Quando Ibn Batuta visitou o Mali, entre 1352 e 1353, o império compreendia o Futa Jalom, em cujas pastagens no alto das montanhas foram instalar-se, um século mais tarde, vários grupos de fulas. Os mais importantes e numerosos talvez fizessem parte da migração armada descrita por um autor do fim do século XVI e começos do XVII, o cabo-verdiano André Donelha.<sup>29</sup> Segundo lhe contaram seu pai e muitos velhos da terra, aí por volta de 1450, um chefe fula, Dulo Demba — possivelmente fugido da região de Macina, para pôr-se ao largo das perseguições dos songais — atravessou o Senegal, encaminhando-se para o sul. Suas tropas eram tão numerosas, que o capitão André Álvares de Almada, ao escrever, no final do Quinhentos, o Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde,<sup>30</sup> ainda ouvia o forte rumor dos cascos de seus cavalos, de seus camelos e das boiadas que as acompanhavam. As lendas (talvez reminiscentes do vau que

tiveram de fazer para atravessar o Gâmbia) dizem serem os seus exércitos tão copiosos, que, levando cada guerreiro uma pedra para depositar no rio, este teve suas águas interrompidas pelo espaço de uma légua,<sup>31</sup> no local que ficou conhecido como Passo dos Fulos. Dulo Demba não desfrutou, contudo, das terras a que chegara, pois foi vencido e morto pelas tropas de vários régulos beafadas,<sup>g</sup> ao menos nominalmente vassalos do mandimansa, por se subordinarem ao farim de Gabu.

Os derrotados refugiaram-se, então, no alto do Futa Jalom. E, ali, um de seus líderes, Tenguelá<sup>h</sup> ou Temalá, tendo logrado aliar aos fulas outros grupos que se opunham ao domínio do mansa ou dos que em seu nome exerciam a justiça, cobravam tributos e recrutavam soldados, levantou-se em armas e, no último quartel do século XV,<sup>32</sup> desceu do platô, de volta ao Gâmbia. Tãmanha era a massa humana a acompanhá-lo, e ao seu filho Coli Tenguelá,<sup>i</sup> que, ao transpor o rio, este temporariamente secou — conforme se lê no trecho em que o cronista João de Barros<sup>33</sup> se refere ao conflito travado, quando reinava em Portugal d. João II, entre o mandimansa e Tenguelá e o “incêndio de guerra” que este último estendeu pelo Futa Jalom.

Após ocupar o alto Gâmbia e quase cortar as ligações entre a capital do Mali e suas províncias atlânticas, Tenguelá invadiria o reino de Diara, então tributário de Songai, ali conhecendo, entre 1511 e 1513, a derrota e a morte. Coli reuniu os exércitos vencidos, incutiu-lhes novo ânimo e marchou sobre o vale do Senegal, para submeter as fragmentadas chefias do Tacrur e fundar um novo reino. De sua capital, Anyam-Godo, o “Grão Fulo” da dinastia Denianquê<sup>j</sup> governará o Futa Toro até 1776.<sup>34</sup>

Por volta de 1500, o Tacrur devia sofrer fortes pressões de um pequeno império que lhe ficava a oeste, o Jalofo, e que dominava a costa desde o rio Senegal até o Gâmbia.

Burba chamava-se quem era dele o rei dos reis, mas, já então, pouco poder exercia sobre os estados integrantes do império, embora estes lhe enviassem tributos anuais. Veneravam-no, é bem verdade, como um ser sagrado, ritualmente acima dos demais reis, e contra ele nenhum dos seus vassalos nominais movia a guerra, ainda que a fizessem continuamente uns contra os outros. E assim continuaria a ser na metade do século XVII, quando Francisco de Lemos Coelho escreveu a sua segunda Descrição da costa da Guiné.<sup>35</sup>

O território jalofo tinha estado na esfera de domínio ou de influência do Mali até o século XIV, quando um rei chamado Andiadiane Andiaje<sup>k</sup> se tornou o primeiro burba e conseguiu impor-se sobre vários grupos jalofos

e sereres. O império constituiu-se de cinco reinos: o Jalofo propriamente dito, com sua capital, onde vivia e mandava o burba, a uns trezentos quilômetros do Atlântico, e o Ualo, o Caior, o Baol e o Sine, todos ao longo da costa. Os quatro primeiros eram formados predominantemente por populações da etnia jalofo; o quinto, por sereres. Mais tarde, a eles acrescentaram-se novos domínios. Na metade do Quatrocentos, o burba assenhoreou-se dos pequenos estados mandingas da margem esquerda do Gâmbia e, uns cinquenta anos depois, o rei de Sine unificou sob seu comando, dando origem a uma outra unidade do império jalofo, as chefias sereres de Salum.

Reis, nobres e comerciantes praticavam o islão. Tal como ocorria nos estados mandingas vizinhos, à exceção de Gabu, que preservou rigorosamente a crença nos antigos deuses. Entre as classes profissionais (ferreiros, curtidores, tecelões, joalheiros, menestrelis, músicos), a gente miúda que lavrava os campos e a escravaria, só uns poucos, e talvez na superfície, aderiram ao credo de Maomé. A maioria continuava a sacrificar às divindades tradicionais. E Valentim Fernandes descreve uma das maneiras que tinham de fazê-lo: “Os ydolatras em Gyloffia tomã hu~a panella de barro velha, e lança nella sangue de galinha e peñas e agoa çuja e a cubrê e põem a dita penella amtre portas em hu~a casinha feita de palha e coberta e em derredor muy farinha de arroz e outras cousas e alli fz~e cada manhã sua oraçã e cerimonias.”<sup>36</sup>

Quanto mais se avançava para o norte, na faixa instável em que se confundem e dividem o deserto e o Sael, e que se prolonga desde as praias atlânticas até os contrafortes etíopes, maior era a presença do islame. Nessa área, dominavam os azenegues, os tuaregues, os tubus, os árabes, os senhores do camelo, que conviviam com a aridez e os oásis. Muitos construíram estados. Outros nomadizavam constantemente, a levar, com seus rebanhos, as tendas que os abrigavam e as estruturas de parentesco e aliança, mando e obediência por que se regiam.

Móveis também eram numerosos outros grupos políticos de pastores, como, por exemplo, os fulas bororos, na África Ocidental, os massais, na África Índica, os herreros e os hotentotes, no sul do continente, a tornarem ainda mais difícil a demarcação, no mapa, de fronteiras — fronteiras que eram, mesmo no caso dos estados com longa história, mais humanas do que geográficas, menos definidas pelo espaço do que pela fidelidade dos grupos que os compunham.

O viajante que regressasse, após vários anos, a um conjunto de povoações na periferia de um desses impérios, reinos ou cidades-estado

poderia, aliás, encontrar uma situação inteiramente distinta daquela que antes presenciara: o bando de aldeias talvez tivesse trocado de suserano, ou se independizado, ou se partido em dois ou três grupos autônomos, ou se fundido com outros vizinhos para formar uma nova grei; e um agrupamento social sem governo centralizado e gerido por chefe de linhagem, por um conselho de anciões, por sociedades secretas ou por um corpo de titulados a que só tinham acesso os homens de riqueza e êxito, podia ter-se voltado em realeza sagrada, com um rei em que se repetiam os rituais que cercavam o mansa, o negachi, o maí, o alafim, o muata ianvo, o monomotapa ou o soni, malgrado não ter ele como súditos mais do que uns poucos milhares de indivíduos. Esses câmbios tanto se processavam com rapidez quanto muito lentamente, dependendo das circunstâncias e dos estímulos. Algumas vezes, decorriam de mudança de habitat e de troca de atividade econômica predominante.

Veja-se o caso dos ijós,<sup>37</sup> que ocupam as três grandes paisagens do delta do Níger. Ali, do oceano para o continente, sucedem-se: primeiro, uma crista de parcéis, restingas e ilhas, algumas bastante grandes, de solos arenosos, em geral acima do nível alto das águas; depois, uma ampla área baixa, inundada diariamente pela preamar e coberta por espessos manguezais; e, finalmente, uma região também cortada, como a anterior, pelos múltiplos dedos do rio e por riachos, córregos, furos, lagunas e pântanos, porém de água doce e só submersa pelas marés num curto período do ano.

É nessas terras de água doce que as tradições põem a origem de várias comunidades da parte oriental da área diariamente alagada. Os ijós que as habitavam tinham, como unidade política, ainda que integrassem grandes clãs ou ibes, a aldeia. Entre eles, não havia poder maior que o da assembleia local, a amagula, em que tomavam parte todos os adultos do sexo masculino. Presidia o ajuntamento o mais velho de todos, ou amaocosovei,<sup>!</sup> exercendo um outro, mais novo, o ogulasovei<sup>m</sup> ou porta-voz, o papel de, quando necessário, líder executivo da comunidade. Praticava-se, portanto, uma espécie de democracia direta, na qual os chefes de linhagens deviam ter certa força, pois detinham o controle das terras cultiváveis. O ibe não apresentava instituições políticas próprias. Mantendo a tradição de um antepassado e de uma cultura comuns, possuía, contudo, um sumo sacerdote (o pere) do deus do clã, um deus que se sobrepunha à divindade de cada povoação. O pere marcava os grandes festivais e arbitrava as disputas entre as várias aldeias de seu ibe.

A agricultura era a principal atividade econômica desses ijós. Pescavam



eles, sem dúvida, e muito, vivendo, como viviam, à beira de numerosas águas. E caçavam. Era, porém, das roças de inhames, de bananeiras, de feijões, de quiabos e de dendezeiros que retiravam a base de seu sustento.

Distinta seria a situação dos grupos ijós que se deslocaram, antes provavelmente do século XIII, desses territórios para aqueles que eram invadidos todos os dias pelas marés. Foram habitar tesos que levantaram no meio do alagadiço, com solos não apropriados à agricultura e onde as águas salobras não deixavam crescer senão manguezais. De roceiros que também sabiam usar os anzóis, as armadilhas de cestaria e os venenos, passaram a pescadores e a produtores de sal, que extraíam sobretudo das raízes dos mangues. Dispunham também, é verdade, de nozes, bananas silvestres e outros alimentos vegetais que lhes forneciam as matas. Mas tinham de depender dos ijós da parte superior do delta para se alimentar de modo mais diferenciado e rico.

Pronto estabeleceu-se o comércio entre a região dos manguezais e a de água doce. E não tardou muito para que as canoas do sul do delta começassem a traficar também com os ibos, bem mais ao norte, e a ir trocar em Aboh, em Onitsha e até mesmo no reino igala de Idah, peixe seco, sal e marisco por tubérculos, legumes, frutas e animais. Duarte Pacheco Pereira<sup>38</sup> deu testemunho desse mercadejo, nos primeiros dias do século XVI, entre a boca do rio Real (seria o Bonny?) e o sertão. Contou-nos como as grandes almadias, “todas feitas de um só pau”, traziam do norte, “de cem léguas e mais”, inhames, vacas, cabras e carneiros.

Além das transações ao longo do Níger, outras se verificaram, dentro e fora do delta, na linha de leste a oeste. Podia-se viajar facilmente, pelas águas internas que acompanhavam o litoral, até Ughoton, o país ijebu, Eko (a futura Lagos) ou o estuário do Volta. Alguns dos itens desse comércio seriam os grandes barcos feitos de um só tronco, em áreas onde havia árvores maiores do que os mangues, como nos territórios habitados pelos ijós, apósis e arogbos, os vasos de cerâmica itsequíris, os corantes vegetais e artigos de luxo — os panos de Ijebu, as miçangas, o cobre, os objetos de latão e bronze provenientes do Benim ou de Igbo Ikwu<sup>39</sup> e usados como insígnias de chefes e sacerdotes importantes.

A aldeia dos ijós dos manguezais continuou pequena. Geralmente não ultrapassava as 1.500 almas.<sup>40</sup> Mas sua população perdera a homogeneidade, pois as várias linhagens que abrigava não pertenciam mais a um só ibe: tinham convergido de diferentes lugares para aquele mesmo sítio. Numa área de alagados, o poder das linhagens sobre a terra perdera a razão de ser e as áreas em que se exercia a pesca não eram



susceptíveis de demarcação rígida entre as famílias, sendo exploradas por todos os habitantes do vilarejo. Como esses não tinham mais um ancestral comum — cada linhagem honrando o seu próprio —, a assembleia deliberativa deixou de ser presidida pelo homem mais velho da comunidade, passando o seu comando a recair no membro mais influente de uma única linhagem, aquela a que coubera o principal papel na fundação do povoado. O amacosovei foi substituído pelo amanianabo, uma espécie de “senhor da terra” onde a aldeia fora estabelecida.

Outros cultos e instituições surgiram ou se transformaram, para melhor entretecer essa população heterogênea e aprofundar a solidariedade.<sup>41</sup> Novos deuses suplantaram o deus do ibe, como Amaquiri,<sup>42</sup> a terra que suportava a aldeia, e como Amatemesuo, que encarnava a comunidade e o seu destino. Em favor da coesão do grupo, passaram a atuar também duas sociedades, por cima do quadro das linhagens: a de dançarinos, Eguine ou Seguiapu, cujas máscaras representavam os espíritos das águas, e a de guerreiros, Peri Ogbo. Essas associações contribuíam para a aculturação e a assimilação dos indivíduos vindos de fora, dos imigrantes que se tornavam imprescindíveis a comunidades nas quais crescia a importância do comércio e se acirravam as disputas com outras aldeias pelas áreas de pesca. Era com eles que se aumentava o número dos combatentes e dos que remavam as almadias de mercadejo ou guerra.

Havia mesmo quem cuidasse de reprimir os que não se aculturavam. Assim, em Elem Kalabari (ou New Calabar), uma sociedade de vigilantes, Caronogbo, percorria à noite o vilarejo e matava aqueles que falassem com sotaque estrangeiro.<sup>42</sup> Associações semelhantes — como a de Curonasauo, em Nembe (ou Brass) — existiam em outros pontos da região sul-oriental do Delta, não só para prevenir infiltrações de concorrentes e inimigos, mas também para atuar contra imigrantes e escravos que não apagavam suas diferenças.<sup>43</sup>

Todos os ingredientes para a concentração do poder apresentavam-se nessas aldeias da zona diariamente inundada pelas marés. O próprio amanianabo era um embrião de rei. E os reis surgiram, desde pelo menos o início do século XV, em alguns pontos do sudeste do Delta. Em Bonny, em New Calabar, em Okrika, em Nembe.

É possível que tenha havido, em alguns casos, contágio de fora, que a ideia da monarquia tenha chegado via Oere ou Warri, um pequeno estado itsequíri, cujo primeiro rei as tradições dizem ter sido Iginua, um filho do obá Olua, do Benim. A história oral acrescenta, sintomaticamente, que foram ijós os que remaram as canoas que conduziram Iginua e seus

acompanhantes até as terras onde iriam fundar o novo reino.<sup>44</sup>

Em Nembe ou Brass, diz-se, por exemplo, que refugiados de sangue real ali chegaram, provenientes de Oere, por volta de 1460, substituíram por um dos seus o chefe local, possivelmente um amanianabo que detinha também funções rituais semelhantes às do pere da região de água doce. Esse chefe já seria, entretanto, uma espécie de rei ou árbitro de várias povoações unidas em torno de Nembe. Com os itsequíris, veio também uma nova divindade, Ogidiga, que tomou sob sua proteção toda a área e à qual se subordinaram, como “esposas” e “filhos”, os deuses das várias aldeias que passaram a formar, ou já formavam, o pequeno estado de Nembe.

As lutas pelo controle do comércio e das zonas de pesca — sangrentas, pois os ijós eram reputados piratas e caçadores de cabeças — terão criado os estímulos para que alguns povoados, em várias áreas do sudeste do delta, aumentassem de população e se impusessem sobre os vizinhos. Pela guerra, na qual as flotilhas de canoas exerceriam o papel da cavalaria,<sup>45</sup> pela aliança ou pela assimilação.

Essas diminutas cidades-estado, surgidas de aldeias que, ao crescerem, haviam reduzido as povoações vizinhas a satélites de escassa importância, bem como as comunidades agrícolas e os vilarejos autônomos regidos por formas desconcentradas de poder, e os grupos nômades votados à pastorícia ou à caça e à coleta, cobriam no mapa da África um espaço tão amplo quanto aquele em que se esgrafiavam os impérios e os grandes reinos. Ou ainda maior.

Muitas das povoações agrícolas eram também centros comerciais. Como entre os ibos, a cujas constelações de aldeias e aldeotas correspondiam outros tantos sistemas de mercados, que se tinham ao mesmo tempo por terrenos neutros, protegidos pelos deuses e nos quais se promovia todo tipo de encontros. Também amparados pelas divindades — e lembre-se aqui a instituição do eze unri — eram os que mascateavam ao longo dos caminhos e dos rios.

Por volta de 1500, os ibos já deviam ser muito numerosos. Grande parte da densa floresta pluvial entre o Níger e o Cross, de solos pobres e ácidos, estaria em rápido processo de devastação, sendo substituída por roças e, depois de esgotadas as terras, por vegetações secundárias. O meio era difícil, mas o homem sobre ele se impôs, tal qual o fizera no delta do Níger e em tantas outras partes da África. Como mais para o norte, por exemplo, entre o rio Gâmbia e as lagoas da Costa do Marfim.

Ao longo daquele litoral — quase sempre baixo, pantanoso, cortado por rios, riachos, furos, lagoas, rias, recifes, ilhas e restingas, e frequentemente

coberto por manguezais, que o mar inunda, quando, nos meses de estio, diminui a vazão dos cursos d'água —, vários povos que não conheciam o governo centralizado e praticavam a democracia direta das assembleias aldeãs, e alguns poucos que já tinham régulos e estruturas de poder baseadas no modelo mandinga, e outros cujos chefes de linhagens ou líderes religiosos estavam em vias de se fazerem reis, também buscaram domesticar o meio que lhes coube e abrir as matas para o cultivo do arroz nas áreas alagadas.

Os balantas,<sup>a</sup> os diolas,<sup>b</sup> os felupos,<sup>c</sup> os baiotes,<sup>d</sup> os banhuns,<sup>e</sup> os beafadas, os landumas,<sup>f</sup> os bagas,<sup>g</sup> os nalus<sup>h</sup> os pepéis<sup>i</sup> e tantos outros grupos, entre os quais aqueles a que os portugueses chamaram sapes ou sapés (e que já se distinguiam nos que se têm por seus descendentes linguísticos, como os bulons ou xerbros,<sup>j</sup> os timenés,<sup>k</sup> os limbas<sup>l</sup> e os quissis),<sup>aa</sup> não eram só agricultores e pescadores. Integravam uma rede mercantil que vinculava a linha da costa, desde os séculos XI ou XII, ao tráfico transaariano.<sup>46</sup>

Os beafadas dos rios Geba, Corubal e Grande, por exemplo, desciam as praias do litoral para obter a malagueta, sobretudo no sul da Libéria, a cola e outros produtos da floresta. Iam trocá-los ao norte com os banhuns, que os levavam Casamansa e Cacheu acima, até os mercados mandés. Dali, através do Sael e do Saara, a noz-de-cola chegava ao Magrebe e a pimenta-malagueta, pelo menos desde o início do século XIII,<sup>47</sup> à Europa.

Arroz, peixe seco, moluscos, sal, tecidos de algodão, ferro e cobre eram, além da malagueta, da cola, do marfim, da pedra-ume e de algum ouro, os principais artigos desse comércio que se fazia ao longo da costa e pelas águas dos rios. Em grandes canoas escavadas num só tronco de árvore. Com remadores exímios, como os crus,<sup>bb</sup> da Libéria e da Costa do Marfim, e como os bijagós, do arquipélago que lhes guardou o nome. Saíam os bijagós de suas ilhas, em longas embarcações adornadas na proa com a cabeça esculpida de um boi, para piratear o continente.

Outros desses povos deixaram lembranças menos ferozes. Como os sapes, a alguns dos quais (os antepassados dos bulons e dos quissis)<sup>48</sup> se atribuem as esculturas em esteatita denominadas nomoli, pomdo e maheiyafei, que se ligariam, no passado, ao culto dos mortos.

Já no Manuscrito “Valentim Fernandes”,<sup>49</sup> composto no início do século XVI, se indicava que os timenés da Serra Leoa, quando alguém morria, costumavam “fazer memoria delle”. Se era um notável, esculpiam-lhe um ídolo. Se homem comum, talhavam para ele uma imagem de pau. No Manuscrito não se menciona a matéria do ídolo que guardaria a lembrança ou, mais possivelmente, a essência do homem de qualidade. Essa matéria

não era, porém, pela distinção que se estabelece, a madeira. Poderia ser a pedra. E talvez o texto se refira ao nomoli — se é que os timenés também faziam nomolis, e disto se duvida. Lembre-se, porém, que os quissis, segundo Frobenius,<sup>50</sup> não ofereciam sacrifícios nos túmulos de seus mortos, mas, sim, às esculturas que os representam, e que tampouco enterravam o pomdo ou ponta (nome que entre eles tinham as figurinhas de pedra-sabão) com o defunto. Davam ao filho mais velho do falecido a imagem, que ia ter às mãos de seu primogênito, quando aquele, por sua vez, se finava. Só no caso de não haver herdeiro direto é o que o pomdo era depositado no túmulo.<sup>51</sup>



Nomoli. Esteatita, 19cm de altura. Serra Leoa

Por serem os ancestrais os que primeiro cultivaram a terra, deles dependeria a abundância das colheitas. Daí talvez a evolução que sofreu o uso ritual do nomoli, levado aos campos de arroz, onde, em troca de um pouco que lhe “dão de comer”, deveria propiciar a abundância da safra. Com este fim, chegam a açoitá-lo, para que acorde, se estiver dormindo.<sup>52</sup>

A maioria das estatuetas, de um verde-escuro a quase branco, representa seres humanos. Umas poucas figuram entes fantásticos (como lagartos com cabeça de gente) e animais. São em geral pequenas, raras as que atingem os trinta centímetros de altura. Foram encontradas principalmente na Serra

Leoa e também na Libéria e na Guiné-Conacri.

As melhores dessas peças, de formas arredondadas e cheias de pormenores, revelam artistas hábeis — dos bulons diz Duarte Pacheco Pereira, no *Esmeraldo de Situ Orbis*,<sup>53</sup> que faziam “os mais sotis colares de marfim e milhor lavrados que em nenhu~a parte” —, e isso tanto no que nos parece um sereno nomoli, quanto na ameaçadora catadura característica do pomdo quissi.

As figuras humanas estão frequentemente de joelhos ou acoradas, conhecendo-se algumas que se recostam numa cadeira de três pés e outras montadas em animais. As cabeças apresentam o fuste do nariz longo e as narinas afogueadas. Os olhos, muito salientes, lembram as cerâmicas de Nok e as esculturas iorubanas.

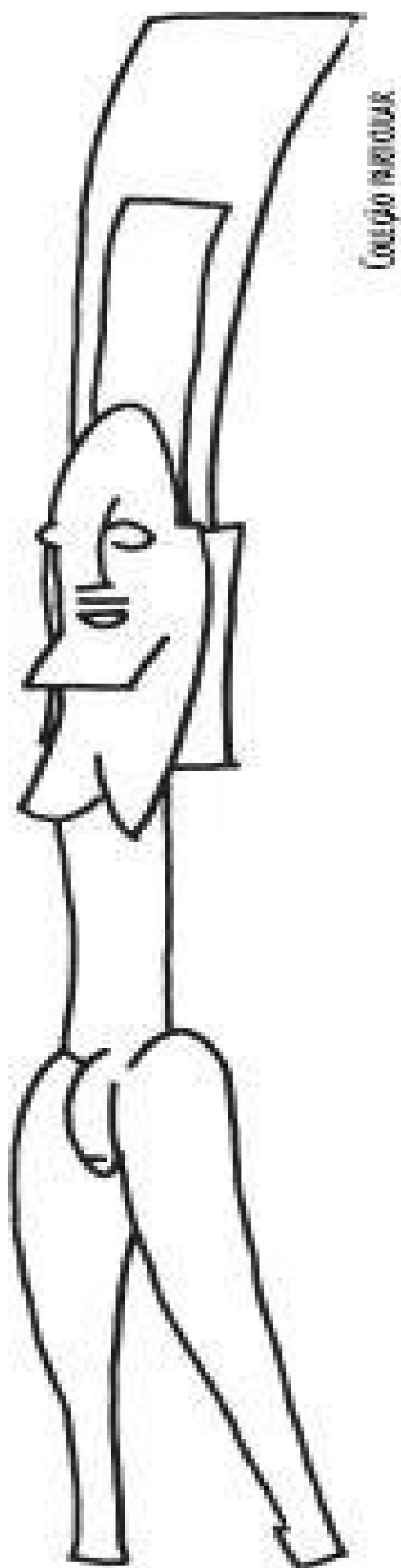
Não se sabe quando começaram a ser feitas essas imagens, ainda produzidas no início do século XVI. E é incerta a estrutura política dos que as talhavam e delas se serviam. Os portugueses quinhentistas falam de um reino dos sapés, que se estenderia do cabo Verga à Serra Leoa, mas talvez o confundissem com uma série de microestados, alguns sob régulos, outros sob chefes rituais de linhagens, todos possivelmente enquadrados pelas sociedades secretas, poderosas atrás de suas máscaras.

O retrato que Valentim Fernandes<sup>54</sup> desenha dos reis timenés mais parece o de um patriarca de clã. Escreve ele: “Os reys destas aldeas todas ñõ tem r~edas dos seus subditos nenhu~as n~e tributos saluo se elle quer roçar e semear ou colher suas nouidades emtã todos da sua jurisdiçã lhe seruê ao dito trabalho de graça ou em fazer casas ou cerco ou pera hyr a guerra emtã todos acudê a elle.” Os régulos não podiam iniciar ou cessar hostilidades contra os inimigos sem a aprovação do conselho dos velhos, que nisto, e provavelmente em muitas outras coisas, era soberano.

Os nomolis, assim como as trompas de caça, os saleiros, os cibórios, as colheres e os garfos de marfim que os sapés fizeram de encomenda para os portugueses, são o que resta de uma escultura que, na madeira, talvez já tivesse o brilho, a riqueza de formas e o vigor expressivo que caracterizaria mais tarde a criação artística dos povos da Alta Guiné. A umidade, as térmitas e os estragos do uso e do tempo não permitiram que chegassem até nós as imagens de madeira que ali se talhavam, as peças que estão na origem, por exemplo, das impressionantes máscaras nimbas dos bagas e dos nalus. Ninguém está impedido de sonhar essas obras, que comprovariam uma vez mais que, na África, a grande arte tanto nasce nas cortes quanto nos vilarejos, para honrar os grandes reis ou gravar as feições eternas de antepassados da menor das aldeias.

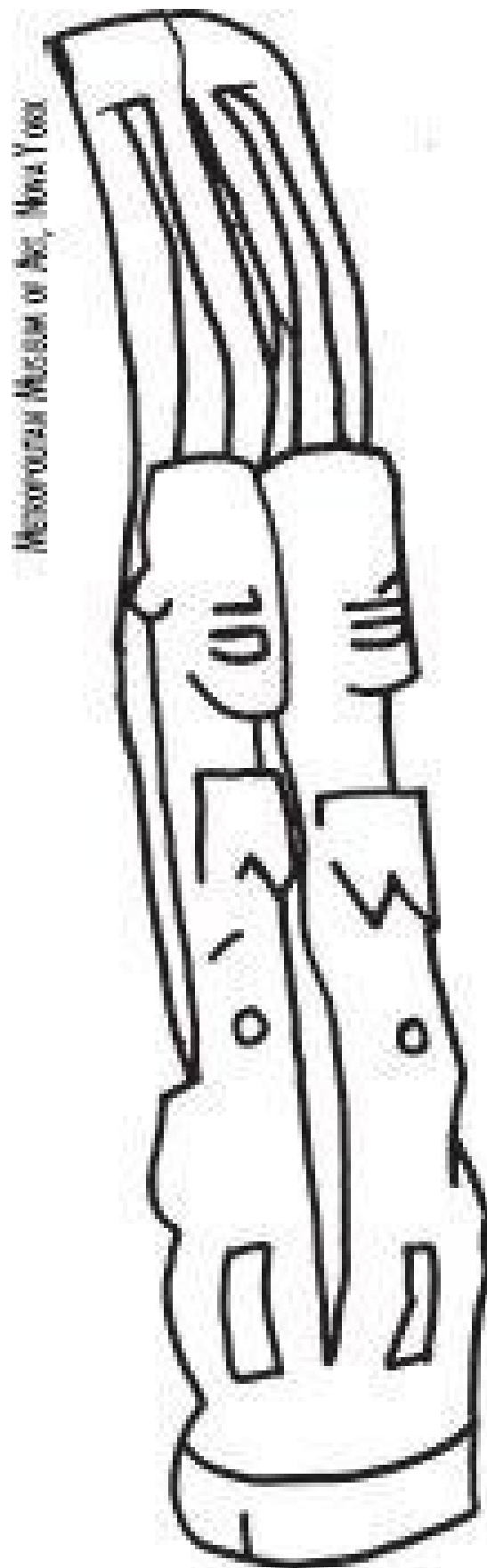
É possível que da arte em madeira anterior a 1500 tenham sobrado alguns exemplos muito mais a nordeste, nas escarpas de Bandiagara, próximo ao delta interior do Níger. Ali, as chuvas são raras e o clima protege de tal modo a madeira, que esta pode, teoricamente, ter duração quase ilimitada.





Nos séculos XIV ou XV, os dogons, vindos, segundo a tradição, do país mandinga, instalaram-se na área, provocando o deslocamento de seus antigos habitantes, ou telens,<sup>cc</sup> para as terras do latenga. Deixaram estes, contudo, nas cavernas em que moravam, celeiros de tijolos crus (alguns datados dos séculos XI ou XII) e imagens de madeira muito alongadas, de braços erguidos, como se estivessem a invocar as chuvas. Em algumas figuras, de formas muito sintetizadas, a linha vertical dos braços e das pernas tudo determina, cabeça e corpo sendo apenas parte de um só impulso ascensional.

Uma das estatuetas, submetida ao teste do carbono 14, foi considerada como tendo sido feita entre o século XIII e o XV. Mas essa datação, e a que se realizasse no conjunto de esculturas que os dogons dizem ser telens, resvala na incerteza. Isto porque os dogons continuaram, ao longo do tempo, a copiar o estilo telem e porque os seus artistas sempre preferiram trabalhar o lenho seco, que deixavam longamente envelhecer nas grutas de Bandiagara. Os escultores não distinguem entre um pau de cinquenta ou de quinhentos anos — como lembra William Fagg<sup>55</sup> — e o processo do carbono 14 marca a época da morte da árvore e não aquela em que a cortou a enxó do artista.



Museum of Art, New York

Estatueta telem. Madeira, 59cm

Os dogons contrariaram exitosamente, em seus redutos na montanha,

todas as tentativas do Mali, dos mossis e de Songai para submetê-los. Não conheciam o estado centralizado: não tinham reis. Em cada povoação havia um chefe religioso, um patriarca-ferreiro, o hogom, que era o mais velho do grupo e vivia numa casa cuja planta evocava a criação do homem. Toda a aldeia, com as arquiteturas diferentes, quase conflitantes, a distinguirem a habitação da gente comum, os celeiros, os santuários e a morada do hogom, reproduzia simbolicamente, na sua disposição, a estrutura do universo.

Quem sabe se, por volta de 1500, os dogons já não usavam a comprida e estreita máscara sigi, a “mãe das máscaras”, com mais de três metros de altura? Talvez já esculpisse as suas figuras de heróis míticos e ancestrais, de rosto estreito e alongado, o cabelo em crista, a continuar a linha do nariz e a terminar num rabicho, o queixo com uma ponta em cavanhaque ou em cilindro, a esfera da cabeça cortada em horizontal na parte inferior, como se fora um domo com o tambor mais estreito, tambor que é o pescoço cilíndrico implantado em ombros possantes, num corpo em que parecem multiplicar-se as tensões musculares, graças à profusão de planos, ao jogo de volumes arredondados e angulosos com que a geometria se faz vida.

Talvez os dogons daquela época ainda não tivessem chegado a essa antecipação do sentimento cubista das formas. Sabemos que buscam renovar, a cada sessenta anos, nos grandes festivais sigis, as suas tradições, mas ignoramos até que ponto as modificam e refazem, ou confirmam e consolidam. Um dos estilos dogons — aquele mais realista, o das mulheres ao pilão, o de certos cavaleiros de queixo saliente e barba arredondada, o daquela grande figura hermafrodita do Metropolitan Museum de Nova York, com seu gorro, seu colar de chapas quadradas, suas pulseiras e braceiras, o cinto a acentuar a nudez do sexo, os dois braços erguidos como se fora um telem — recorda as esculturas em barro desencavadas em Jenné, em Jenné-Jeno, em Mopti e em outros pontos do delta interior do Níger.<sup>56</sup>

No corpo destas criações do delta interior do Níger, datadas dos séculos VIII a XVIII, com uma concentração de peças no Trezentos e no Quatrocentos, tem sido incluída uma imagem equestre em madeira, hoje no Minneapolis Institute of Arts, que poderia ser dogom. Ao vê-la, houve quem pensasse numa personagem mítica daquele povo, Lebe, geralmente representada a cavalo e tida como o primeiro hogom e o primeiro homem a experimentar a morte e a transmiti-la aos seus semelhantes.<sup>57</sup> Se correta a época em que o carbono 14 coloca essa peça — do século X ao XII —, seria ela uma das mais antigas esculturas em madeira recolhidas até agora na África subsaariana.



O cavalo, pequeno, de cabeça baixa, com as pernas dianteiras desajeitadamente curvadas para a frente, muito se parece com os de produção dogom e nada possui da altivez e da sensação de movimento que dão, apesar de terem as pernas retas, os corcéis em barro do delta interior do Níger, com as cabeças levantadas e atentas, as narinas abertas, as rédeas trabalhadas, o pescoço a mostrar uma coleira de guizos, as ancas ricamente ornamentadas. É possível que o tamanho do lenho tenha contido a mão do artista, mais livre no barro, no qual se acentuam as decorações que cobrem o cavaleiro, com a mesma conformação de cabeça da figura de madeira, o mesmo tipo de olhos (embora estes se mostrem, nas terracotas, cercados por várias incisões muito marcadas), de queixo, de barba, de nariz e de boca, o mesmo saiote com rosetas nos quadris, o mesmo colar de contas grossas. Na imagem em madeira, notam-se ainda as pequeninas protuberâncias provocadas por esca-rificações nas têmporas, que se apresentam em vários dos ginetes em barro e que provocaram a conjectura de que representassem eles, com suas aljavas às costas — o cavaleiro de madeira traz também um arco na mão esquerda —, os ancestrais sagrados do clã dos Câmaras, os nobres arqueiros cagoros<sup>dd</sup> aliados do Sundiata.<sup>58</sup>





Guerreiro a cavalo. Dogom? Século X–XII? Madeira.

Mas não se esgotam em galopes essas representações do homem e de seus gestos. Os artistas que as fizeram sabiam captar a multiplicidade de atitudes dos que os rodeavam e, ainda que moldassem deuses, heróis ou ancestrais divinizados, era na forma humana que os viam, e na aldeia e no dia a dia tinham os seus modelos. A maioria das peças está ajoelhada, com as mãos sobre as rótulas, ou de cócoras, ou sentada. A mãe amamenta. Uma mulher sustenta nos braços uma esteira ou manta enrolada. Esta outra tem duas crianças escanchadas no colo. São diferentes as inclinações do corpo, as posições da cabeça, dos braços, das pernas e das mãos. Há até mesmo certa imagem que se poderia interpretar como de cansaço ou desalento: um homem sentado, muito magro, com as costelas aparecendo, o corpo coberto de serpentes, apoia a testa nos braços cruzados sobre o joelho.

Em Bankoni, atualmente parte de Bamako, encontrou-se um outro conjunto de belas estatuetas de cerâmica, moldadas, ao que se crê, entre os séculos XII e XVII e que se aproximam, pelo realismo, do estilo do delta interior do Níger, mas dele se distinguem pelo tratamento cilíndrico das partes do corpo, pelo alongamento do torso em relação ao resto da figura e pela avareza de enfeites, do que resulta uma superfície de barro mais lisa e uniformemente iluminada.<sup>59</sup>

Não é de estranhar-se tanta semelhança. Seria normal que se difundissem e enlaçassem influências, no descer do Níger desde Niani até Gao e nos territórios que lhe ficam, como Bandiagara, ao lado. Toda a área, nos séculos XIII e XIV, excetuadas as íngremes e difíceis paragens onde se entrincheiravam os dogons, era parte do império do Mali. E, a testemunhar como havia nesse espaço formas comuns aos povos que nele viviam, anota-se a presença, de Niani a Gao e em Bandiagara, de um vaso muito característico, de cuja base se levantam três ou quatro pernas ligeiramente em arco, para sustentar uma copa muito aberta, cuja parte baixa é cortada horizontalmente por uma faixa protuberante, cheia de pequenas cunhas.<sup>60</sup> Todo o objeto parece simular uma panela sobre uma trempe. Um deles, retirado de uma caverna telem, em Segué, recebeu data entre os séculos XI e XII.<sup>61</sup>

Bem distinto seria o panorama, se o viajante, após chegar a Zimbabué e a Moçambique, em vez de rumar para o noroeste, para o Chaba, a Lunda, o Cuanza e o Congo, seguisse para o sul e atravessasse o Limpopo.

No passar do século XV para o XVI, os povos de língua banta já ocupavam a maior parte das terras que se estendiam pelo litoral até o rio Kei e que abrangiam, para o interior, o Transvaal, a Suazilândia, o Lesoto e as partes orientais do Orange e da Província do Cabo, compreendidas dentro de isoleta de cinquenta centímetros. É possível que as populações já então se apresentassem com as características básicas que depois as distinguiriam em dois grandes grupos, os soto-tsuanas<sup>ee</sup> e os angúnis, embora houvesse muitos bolsões de outros povos ainda não absorvidos por essas duas culturas em formação.



Vaso telem. Século XI ou XII

Aos soto-tsuanas viria a caber o domínio do interior, estendendo-se pela Botsuana adentro. Viviam eles — e assim os conheceram os europeus — em grandes aldeias, com feição de cidade, que tinham bem ao lado, mas fora delas, as suas lavouras e, mais adiante, as suas pastagens. Dos cereais e do gado retiravam o sustento, e também da caça, da mineração e da metalurgia.

Os angúnis habitavam a leste do Drakensberg, em Natal e no Transkei. Embora cultivassem a terra, eram sobretudo pastores. Viviam em compounds ou kraals familiares, isolados e dispersos no campo. Cada um desses compounds, com seu dono, suas mulheres e seus filhos, noras e netos, organizava-se ao redor de um curral, onde se guardava o rebanho. Monica Wilson<sup>62</sup> viu no tratamento que os angúnis davam ao boi a repetição de toda a trama que cercava o chamado “culto do gado” dos cuxitas e nilóticos.

De suas cabanas em forma de colmeia, os angúnis saíam vestidos com mantas de couro e de sandálias nos pés. Tinham chefes, os incosis, conforme contaram os náufragos portugueses que foram dar às costas do Transkei e de Natal, no início dos século XVI. Por aquela época — e disto deu testemunho o próprio Vasco da Gama, ao bordejar a região e chamá-la “Terra das Fogueiras” — ainda estavam no processo de derrubar e queimar as grandes florestas, para abrir espaço ao derrame dos rebanhos.<sup>63</sup>

A esses rebanhos e a uma nova técnica de pecuária, em que se ordenhavam as vacas e se coalhava o leite, deviam, não só os antepassados dos angúnis, mas também os dos sotos-tsuanas, o se terem espalhado por toda a parte oriental do sul da África, com a rapidez que permitia o terreno — muito mais lentamente nas matas, nos cerrados e nos campos cobertos do que nas savanas desmoitadas e nas campinas —, em desfavor dos caçadores e coletores e dos grupos agrícolas e mineiros que ali viviam.

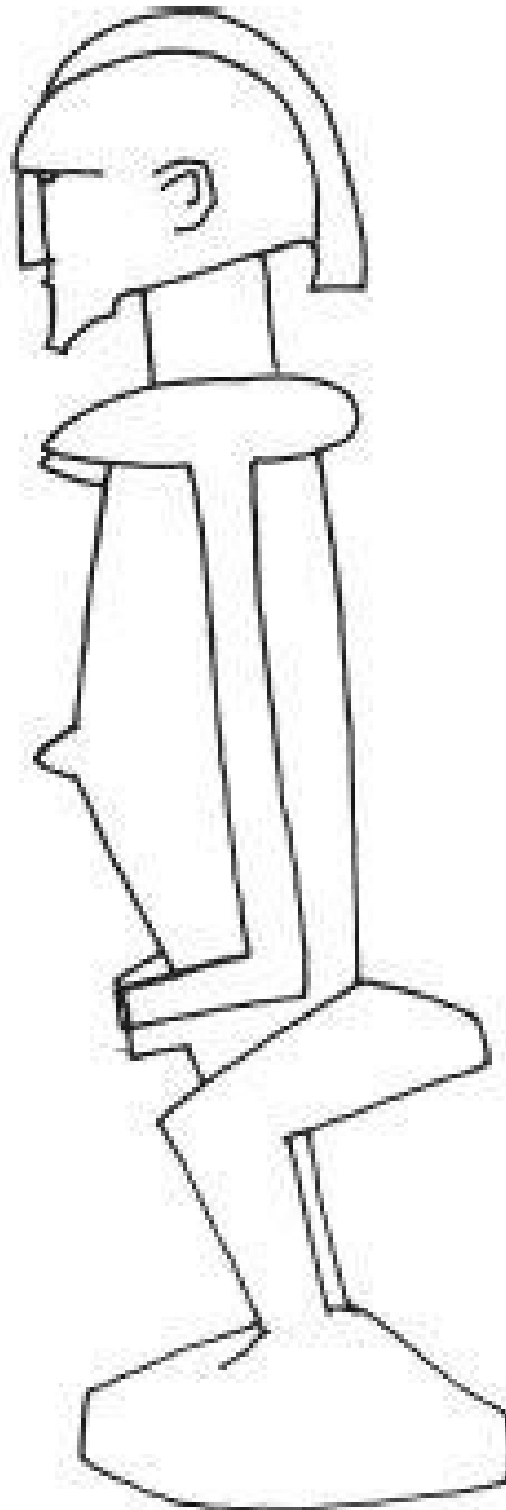


Imagem de ancestral. Dogom, 40,5cm de altura

Desde o começo do primeiro milênio de nossa era, modos de produção e de vida que se associam geralmente aos bantos aparecem ao sul do Limpopo. E tão prontamente se expandem, que povoações tidas por bantas já existiam, por volta do século V, em Hartbeespoort, próximo a Pretória. E no século X, na vizinhança de Durban.

A riqueza em minérios foi o estímulo para que vários grupos se

instalassem, ainda que de forma esparsa, nas terras baixas (ou lowveld) do nordeste do Transvaal, ricas em caça, mas frequentadas pela tsé-tsé e de solos desigualmente férteis. A abundância de madeira favorecia o trabalho do ferro, praticado em Silverleaves, próximo a Tzaneen, e em Castle Cavern, na Suazilândia, desde aproximadamente o século IV. Ouro aluvial era retirado do rio Olifants, em Pilgrim's Rest. E ali perto, em Phalaborwa, extraíam-se cobre e ferro, desde os séculos VIII ou IX.

Outro é o retrato que a arqueologia apresenta do passado de Bambandyanalo.<sup>64</sup> Ali, junto à margem direita do Limpopo, numa elevação circular de uns 180m de diâmetro, encontraram-se vestígios de uma aldeia em torno de um grande curral, onde, além de se guardar o gado, também se enterravam os mortos. De várias camadas de esterco, uma datada do século XI, retiraram-se 74 restos humanos, responsáveis por uma cultura material que pode ser assimilada à de Leopard's Kopje, uma cultura material extremamente simples, com poucos objetos de ferro, algumas mós e abundante cerâmica.

As ossadas de Bambandyanalo foram, por muito tempo, tidas como de coissãs, havendo mesmo quem as apresentasse como parte de um enigma — o enigma de uma cultura banta associada a um tipo físico não banto.<sup>65</sup> Hoje, sabe-se que os restos de Bambandyanalo se inserem dentro do quadro de variação do tipo de esqueleto negro da África do Sul,<sup>66</sup> embora não deixem de revelar, em alguns casos, traços hotentotes, a traduzir possivelmente certa mestiçagem. A vizinhança entre bantos e coissãs deve ter, aliás, não apenas favorecido a miscigenação, mas também o recebimento por esses últimos de uma nova maneira de criar o gado bovino. No caso de Bambandyanalo, parece que estamos diante de uma economia de pastorícia quase sedentária e caracterizada por grandes currais.

É possível que coissãs tenham, desde cedo, adquirido, no sul de Angola e no sudoeste da Zâmbia, animais domésticos. Sabe-se que carneiros e cabras já existiam, no início de nossa era, na Namíbia e no Cabo, e que em Nxai-Nxai, no extremo noroeste da Botsuana, dentes de gado vacum foram encontrados em depósitos dos séculos VIII e IX.<sup>67</sup> Há sinais, além disso, do desenvolvimento de uma economia pastoril nas margens orientais do Calaári,<sup>68</sup> onde os rebanhos bovinos aumentaram rapidamente, talvez pelas mesmas razões que fizeram multiplicar-se, num curto intervalo de tempo, os bois e os cavalos introduzidos pelos europeus no pampa gaúcho e no oeste norte-americano: as pastagens eram amplíssimas e excelentes, e não se sacrificavam os animais, a não ser em proporções ínfimas. O gado deve

ter crescido não só no leste, mas também no norte da Botsuana, sobretudo na depressão úmida de Makarikari e no delta que o rio Ocavango forma, ao desfazer-se sobre as terras áridas.

Em toda a zona, e também nas áreas que têm por eixo o Cunene, o Cubango e o alto Zambeze, e na região do Cháchí, processou-se um demorado comércio entre os modelos culturais bantos e os dos coissãs.

Estes últimos deviam estar presentes desde tempos imemoriais no sul da África,<sup>69</sup> seus modos de vida sofrendo mudanças e diferenciações, quer por desenvolvimento próprio, quer por contágio de grupos humanos, bantos ou não, que haviam adotado a cerâmica, o uso do ferro, a cabra, a ovelha e o boi. Assim, foram-se distinguindo em comportamento, de um lado, os sãs (ou bosquímanos) e demais grupos que permaneceram fiéis à vida do caçador, do coletor de frutos, mel, ovos, raízes e conchas, e, de outro, os cóis (ou hotentotes), que se renderam a uma economia pastoril ou semipastoril.

Não havia, porém, limites exatos entre uma condição e outra. Em pouco ou quase nada se diferenciava do cói o sã que adquiria, por troca, cessão de mulheres ou roubo, o seu armento; e em tudo ou quase tudo era idêntico ao sã, no seu pequeno grupo nômade, o cói privado de seus animais, por peste, desastre ou saque, e que retornava à caça, à coleta, à pesca e ao apanho dos mariscos. O cói como que podia tornar-se bosquímano, e este, hotentotizar-se. Por isso, Shula Marks<sup>70</sup> escreveu que as dessemelhanças entre cóis e sãs parecem tanto diferenças de classe quanto étnicas ou culturais.

Aos hotentotes atribui-se a cerâmica bem cozida e de alças reforçadas que se fazia, no início de nossa era, no rio Orange e ao longo da costa, desde Swakopmund, na Namíbia, até a baía de Plattenberg, a meio caminho entre o cabo da Boa Esperança e a foz do rio Kei. É possível que esses homens, que nos deixaram tantos vasos de barro nas concheiras do litoral, tenham começado por ser pescadores e mariscadores, logo depois recebendo suas primeiras ovelhas de rabo gordo, das quais deixaram testemunho em belas pinturas rupestres. O boi só lhes chegaria bem mais tarde, no fim do primeiro milênio ou já avançado o segundo.<sup>71</sup>

Teria havido não só um processo de conversão à pastorícia de caçadores e coletores, mas também um deslocamento para o sul dos hotentotes, a acompanhar os seus rebanhos. Sabendo montar o boi e utilizá-lo como animal de carga, os cóis teriam ganho uma excepcional mobilidade e se expandido rapidamente pela parte ocidental do sul da África. Da rapidez dessa expansão faria prova a homogeneidade dos falares cóis, desde o sul de Angola até o rio Fish. Por toda parte, a língua era a mesma, dividida em dois ou três dialetos, o que apontaria também para uma recente



disseminação dos hotentotes.<sup>72</sup>

Aqui, os cóis aliciaram comunidades de caçadores e coletores para o novo modo de vida. Ali, absorveram os sãs, pela adoção ou o casamento. Acolá, deles fizeram clientes, estabelecendo-se entre as duas partes um jogo de troca de ajuda, serviços e bens. Mais adiante, simplesmente os expulsaram, quando não fizeram frente a prolongada hostilidade. Muitos sãs foram refugiar-se onde não chegava o gado. Na beira do deserto, por exemplo.

Os bosquímanos moviam-se em pequenos bandos, armados de arco e flecha envenenada e a carregarem, entre os parquíssimos bens, os ovos de avestruz em que mantinham a água. À cabeça, marchava aquele que detinha, em muitos grupos, uma espécie de custódia dos direitos sobre as fontes, os regatos, as cacimbas e os vegetais. A posição era hereditária, mas sem as características de chefia, pois o seu titular não arbitrava disputas, nem exercia qualquer forma de comando. Entre suas funções, uma das ritualmente mais importantes era a de acender, num novo acampamento, o primeiro fogo, de cujas chamas todos se abasteciam.<sup>73</sup>

Cada grupo era independente dos demais, tinha seu nome próprio e circulava dentro de uma área determinada, ainda que esta fosse bastante extensa. Seus direitos prioritários à caça e à coleta nesse território eram reconhecidos pelos vizinhos, mas isto não os impedia de explorar novas áreas ou de fazer longas viagens, do mesmo modo que o isolamento em que vivia cada bando não obstava a que vários deles se reconhecessem como parte de um conjunto maior, a compreender mais de uma trintena de grupos e de um milhar de pessoas, que se reuniam uma vez por ano em assembleia.

Também os hotentotes sabiam pertencer a grandes unidades de sangue e aliança. Dividiam-se em agrupamentos de clãs, cada qual sob um chefe hereditário, cujo poder aumentava ou diminuía de conformidade com o destino dos rebanhos.

Os grupos de clãs vinculavam-se entre si por uma rede de tributos, que podia ser tão extensa quanto a que unia, no século XVII, todos os cóis da área entre o cabo da Boa Esperança e o rio Kei. Dentro dessa estrutura política, a posição de cada agrupamento de clãs, de cada linhagem e de cada indivíduo dependia do número de gado sob seu controle. De sua riqueza, portanto. Um grande chefe que perdesse parte de suas manadas, por seca, epidemia ou saque, via esvair-se o poder de mando e até mesmo desarticular-se a solidariedade de seu grupo. Neste, anotavam-se vastas diferenças entre ricos e pobres, mas a situação de uns e outros era

susceptível de inverter-se. Um homem abastado podia perder seu gado. Um pobre podia ver-se, de uma hora para outra, sem uma única rês e obrigado a abandonar o grupo, a regredir à condição de apanhador de moluscos ou a fazer-se caçador. Um punhado de indigentes podia, por sua vez, atacar os rebanhos dos vizinhos e recompor o patrimônio e a vida.<sup>74</sup>

Se o Cunene, o Cubango-Ocavango e o alto Zambeze foram áreas de multiplicação dos rebanhos vacuns, que cedo se estenderam pelas fraldas orientais do deserto do Calaári e pelo sudoeste do atual Zimbabué até as cabeceiras do rio Lúndi, fácil é compreender que esse movimento se tenha propagado às excelentes pastagens das terras altas do Transvaal. Para lá, possivelmente, deslocaram-se não só pastores hotentotes, mas também bantos. Ambos os grupos traziam com eles novas formas de cuidar do gado e vinham disputar o espaço com os bosquímanos, que nada sabiam dos animais domésticos, e com os bantos agricultores e mineradores, que conheciam o boi, mas o criavam em pequeno número e para dele obter a carne, os chifres e o couro, mas não o leite.

Esse novo afluxo da cultura banta caracterizava-se por ser a um só tempo pastoril e agrícola, além de, em muitos casos, mineira. A partir da margem direita do Limpopo, para o norte, ela iria tomar os desenhos de Leopard's Kopje e de Gumanye. Para o sul, permitiria o rápido crescimento, com início por volta de 1100, do tamanho das comunidades, nas quais a agricultura, praticada pelas mulheres, se somava à criação do gado, tarefa dos homens. O pastoreio em grande escala fez do leite, fresco ou coalhado, o alimento básico. E o esterco dos currais tornou possível ampliar, com a adubagem, a produção da lavoura.

Já os hotentotes eram basicamente pastores. Não praticavam, a não ser de modo marginal, o cultivo do solo. E para eles a metalurgia pouco significava. Trabalhavam mais o cobre do que o ferro. A este sabiam forjar, mas nem sempre o fundiam, usando-o mais como ornamento do que como material para fazer utensílios ou armas.<sup>75</sup> Essa maneira de ser em nada lhes dificultou a propagação pela metade ocidental do sul da África, que a falta de chuvas tornava imprópria à agricultura e onde tiveram de haver-se com bandos de caçadores, pescadores e coletores armados com instrumentos da Idade da Pedra. Deve ter-lhes feito, entretanto, difícil a vida no Transvaal. Ali tiveram de competir não só com bosquímanos, mas também com agricultores bantos, armados de lanças e flechas com pontas de ferro.

Muitos desses hotentotes, como, antes e depois deles, os bosquímanos, misturaram-se com os agricultores. E uns e outros, também, com os novos bantos, que faziam do boi o centro de sua cultura, embora sem se despegar

do amanho da terra. Seria o tipo de vida desses últimos, mais abrangente do que os dos demais, aquele que se imporia no Transvaal, no Orange, no Lesoto e na parte oriental da Botsuana.

Do confronto e convívio entre bantos e coissãs no Transvaal dariam uma ideia os achados de Olifantspoort. Datam da primeira metade do segundo milênio de nossa era.<sup>76</sup> Ali, lado a lado com restos típicos de bantos produtores de ferro, abundam utensílios líticos. A aldeota compunha-se de uma vintena de casas de planta circular, dispostas ao redor de um curral.

Outros testemunhos da arqueologia indicam, ao que parece, a vitória do novo estilo de vida. No sul do Transvaal, em terras ricas de minério de ferro, igualmente propícias à lavoura e ao pastoreio e livres da malária e da tsé-tsé, Revil Mason identificou uma cultura a que deu nome de Uitkomst, de uma caverna ao norte de Johannesburg, embora tenha sido no centro dessa cidade, em uma colina chamada Melville Koppis, que se fizeram os achados mais interessantes: várias fornalhas para fundir o ferro, uma das quais com data do século XI. A área dessa cultura, caracterizada por uma economia mista agropastoril-mineira, estender-se-ia para leste e para o norte até Warmbaths.<sup>77</sup> Em suas aldeias, tudo era circular: as casas em daga, os currais e as cercas que separavam o conjunto da paisagem. A partir dos meados do século XVI, a construção em pedra, sem argamassa, passou a impor-se. Não é de afastar-se, porém, que muros desse tipo já fossem erguidos muito antes, pelo menos desde o início do segundo milênio de nossa era.<sup>78</sup> Sob o mesmo estímulo que em Zimbabué: o granito era abundante nos matacões que coroavam os morros, e com ele se obtinham paredes e cercados mais sólidos e duradouros do que os feitos com varas, espinheiros, esteiras ou barro.

Para oeste, na região de Rustenburg, uma outra cultura, semelhante à de Uitkomst, porém com uma cerâmica distinta, mais simples e de decoração limitada a chanfraduras no rebordo, alastrava suas aldeias para o ocidente e para o sul. Dos sítios que a ela pertencem, bem como das estações da cultura de Uitkomst, retiraram-se restos de esteiras, de cordas entrançadas, de objetos de madeira e de ornamentos de conchas. De toda a área extraíam-se ouro, cobre e estanho, além de ferro.

Mais ao sul, no que viria a ser o Estado Livre de Orange, o novo modo de vida só chegará mais tarde: não muito antes do século XV.<sup>79</sup> Sua expansão, contudo, logo encontrou os limites naturais da chuva escassa. Para além deles, era o território dos bosquímanos e dos pastores cóis.

A feição hotentote de criar e usar o boi pode ter caminhado, pelas estepes que margeiam a leste o Calaári e pelas terras altas do Transvaal, até

a confluência do Vaal com o Orange. De lá expandiu-se para o ocidente, para a Namaqualândia e a Namíbia, e para o oriente, para o Transkei e Natal. Nas duas últimas áreas, os cóis se teriam imposto sobre os povoados dispersos de agricultores bantos e os convertido ao semipastoralismo. Posteriormente, a população agrícola e de economia mista adensou-se e, embora amalgamasse elementos bosquímanos e principalmente hotentotes, fez com que predominassem os idiomas e as estruturas sociais dos bantos, ainda que impregnados de traços coissãs.<sup>80</sup> É possível, aliás, que a inversão de preponderâncias se tenha devido ao reforço que trouxeram outros bantos, também conhecedores, como os cóis, da ordenha da vaca e hábeis no combinar das lavouras com os currais, ao seguir os mesmos roteiros que os hotentotes até Natal.

Há quem pense<sup>81</sup> que a via pela borda leste do Calaári e pelo platô aberto entre o Vaal e o Orange na direção do Drakensberg tenha sido seguida principalmente pelos bantos da cultura do leite, os rebanhos hotentotes descendo por outros caminhos, a oeste do deserto, Namíbia abaixo e infletindo depois para o Cabo e na direção do Índico. Como eram apenas ou basicamente pastores, os cóis, que não precisavam erguer aldeias nem se rendiam ao ciclo do trabalho da terra, moveram-se muito mais rapidamente do que os novos bantos, ainda que a seguir uma rota mais longa. Quando esses chegaram à região da confluência do Orange com o Vaal, aqueles, vindos do ocidente, já ali estavam a pastorear o seu gado.

Qualquer das duas hipóteses, a sublinharem ambas a precedência hotentote na difusão das novas técnicas de pecuária ao sul do Orange, no Transkei e em Natal, explicaria o fato de derivarem, ao que parece, de raízes cóis as palavras em idiomas sotos e angúnis correspondentes a “vaca”, “ovelha” e “leite”. Essa interpretação não exclui, porém, uma outra: a de que os grupos bantos adquiriram o boi de uma terceira fonte, antes de entrar na África do Sul, passando aos coissãs tanto o modo pastoril de vida quanto as principais palavras que o exprimem.<sup>82</sup> Há que lembrar, no entanto, a existência, nas línguas dos sotos e dos angúnis, de termos mais antigos referentes a gado que são de comum origem banta,<sup>83</sup> e isto é um argumento em favor da tese de que, embora possam ter acolhido o boi, em seus contatos com grupos bantos no sul de Angola, no sudoeste da Zâmbia e no norte da Botsuana, os cóis foram pioneiros da expansão de um novo tipo de pastoralismo no sudeste da África, transmitindo-o às comunidades agrícolas que ali viviam e que talvez já conhecessem as vacas, mas não as criavam em grande escala, nem delas aproveitavam o leite.

Esses agricultores, tidos por bantos, viveriam na área desde o século X, a

conflitar com os caçadores, pescadores e coletores sãs — dos quais há tantos vestígios nas concheiras do litoral e nas pinturas em cavernas nas montanhas — e a com eles comerciar, colaborar e misturar-se. Os mesmos bosquímanos que forneciam aos aldeões caça, mel e outros produtos da floresta cediam-lhes noivas. E as relações de clientela entre os dois grupos levavam frequentemente, pelo casamento ou a troca de cultura, à captação do nômade. Este não se dissolvia, porém, no novo meio, sem nele deixar marcas. Como, entre os bantos de Natal, a tradição de amputar a falangeta do dedo mindinho — um traço bosquímano. Ou como a existência, nos idiomas angúnis, dos estalidos característicos das línguas coissãs.

As palavras com estalidos — 20% do vocabulário xosa<sup>ff</sup> e 14% do zulu<sup>84</sup> — derivariam sobretudo do falar dos cóis, de quem os angúnis teriam adquirido a ênfase que em suas vidas tomou a criação do gado. É possível, aliás, que a interação com os hotentotes tenha sido mais completa do que com os bosquímanos, ainda que um e outro respondam pelo tipo físico do angúni, se ele é, como já se disse, uma mistura de negro e coissã.<sup>85</sup> Ressalte-se que, no século XVI, os angúnis ocupavam o Transkei e Natal, onde já não havia vestígios dos cóis, mas ainda nomadizavam sãs, só uns trezentos anos mais tarde expulsos de vez para os refúgios do Drakensberg.<sup>86</sup>

Antes que as comunidades produtoras de alimentos se tornassem majoritárias em Natal, eram elas que tinham de proteger-se, no alto de colinas alcantiladas, das incursões dos bosquímanos. Pelo menos é isso o que leva a pensar a posição no terreno das mais antigas aldeotas estudadas pela arqueologia ao sul do rio Tugela.<sup>87</sup>

Moor Park, próximo a Estcourt, por exemplo, fica num monte alcantilado, numa posição fortemente defensiva. A área murada continha casas de planta possivelmente retangular — o que singularizaria o povoado em relação a todos os demais da África do Sul<sup>88</sup> — e terraços e zonas abertas, onde talvez se guardasse o gado. Pois a gente que ali habitava, nos séculos XIII ou XIV, criava bois, que tinha de proteger da cobiça dos caçadores sãs, cultivava sorgo e conhecia o ferro.

Ali, como na quase totalidade da África, a riqueza e o poder dependiam da quantidade de indivíduos que se somavam sob um mesmo rei, chefe ou pai de família. Isso, que não valia para os caçadores e coletores, fossem sãs, pigmeus ou negros — e a esses todos o tipo de vida que praticavam impunha a manutenção do grupo em pequenos números —, era a regra em sociedades quase desassistidas de engenhos multiplicadores do trabalho humano. Mesmo em aldeias sem poder centralizado, os homens de prestígio recrutavam-se preferentemente entre os mais prósperos, isto é,



entre aqueles que alcançavam melhores colheitas, que possuíam maiores reservas em seus celeiros e mais expressivas quantidades de animais em seus cercados. Como quase sempre, a riqueza acumulada gerava riqueza, pois, com os excedentes, o agricultor obtinha novas esposas, para aumentar a quantidade de filhos, e atraía seguidores e agregados, e comprava escravos. Com mais gente ao seu dispor, ampliavam-se a extensão das terras que tinha sob cultivo, o número de animais a que podia dar cuidado e o apoio político com que contava.

Possuir muitas esposas, filhas e noras era importantíssimo, pois sobre as mulheres recaíam os trabalhos mais desgastantes e rotineiros. A divisão de tarefas entre os dois sexos variava de sociedade para sociedade, mas cabia quase sempre à parte feminina o serviço mais cansativo, monótono e pesado. E nisto a África não discrepava do resto do mundo, onde várias das ocupações dos homens se voltaram em desportos — a caça, a pesca, o remo, a vela, a equitação —, sem que um só dos ofícios das mulheres tivesse o mesmo destino. Pela África afora, elas semeavam e colhiam, moldavam a cerâmica, pilavam os cereais, cuidavam das cabras e das galinhas, recolhiam a água, transportavam a lenha à cabeça, cozinhavam, fiavam e teciam, lavavam a roupa, limpavam os pátios, renovavam as coberturas das cabanas, faziam cestas e esteiras, recolhiam frutos e raízes, levavam os produtos ao mercado, olhavam as crianças, mimavam os esposos. À luz dos textos da época — recorde-se que Valentim Fernandes<sup>89</sup> afirma claramente que as mulheres de toda a Guiné “roçam e cauã e semeã e mant~e o marido” —, devia prevalecer, por volta de 1500, na maior parte do continente africano, o sistema que H. Baumann<sup>90</sup> descreveu num ensaio pioneiro: os homens derrubavam as árvores e abriam o espaço para a roça, cujo terreno era limpo com o auxílio das mulheres; e nesse curto trabalho esgotavam eles sua intervenção nas tarefas agrícolas, que se estendiam, ao longo de todo o ano, nos punhos das esposas, filhas, noras e netas, encarregadas de preparar o solo, nele pôr as sementes ou as estacas, mantê-lo limpo de ervas daninhas e colher o seu produto, armazená-lo e prepará-lo para o consumo. Em muitos dos grupos dedicados à pastorícia, era às mulheres que se confiava a ordenha das vacas. E quando isso lhes era vedado, como entre os luos,<sup>91</sup> tinham o encargo de preparar a mistura de sangue e leite, a coalhada e o requeijão. Mesmo nas comunidades em que o labor agrícola se repartia entre os dois sexos — e tal se dava no mundo quicuio,<sup>92</sup> com os homens a plantar as bananas, os inhames e as batatas-doces, e as mulheres a cultivar os milhos miúdos e os feijões —, estas controlavam parte substancial da produção dos alimentos e a quase



totalidade de seu preparo.

Num modelo de agricultura que já se chamou de feminino ou da enxada, em contraposição a outro, dito masculino ou do arado,<sup>93</sup> prevalecente na Eurásia, a mulher tendia a gozar de um bom espaço de liberdade econômica em relação ao homem. Geralmente, podia dispor dos produtos de suas roças, de suas hortas e de seus pomares, sem consulta ao marido, e conservar, sem confundir com os dele, os seus bens. Essa independência expressava-se até mesmo no fato, visível por quase toda parte, de as mulheres alimentarem por sua conta o consorte, a menos que isso seja interpretado como mais uma das muitas obrigações que sobre elas incidiam.

A condição feminina variava de cultura para cultura. Aqui e ali, a mulher geria suas roças e seus haveres, era senhora de sua casa (construída com a ajuda do marido, mas onde este entrava quase como visitante), e podia ter a iniciativa do divórcio, e participar da escolha das outras esposas que tomassem o seu homem, e exercer posições de autoridade (chefe, rainha, rainha-mãe, irmã do rei, regente, líder das pessoas de seu sexo, sacerdotisa ou alta funcionária do palácio). Em algumas regiões, havia um quase perfeito equilíbrio entre os sexos, e noutras, o papel político das mulheres era decisivo, impedindo que as estruturas de mando fossem exclusivamente masculinas. Não só podia ela exercer a chefia direta, como participava ativamente dos conselhos. Na Lunda, por exemplo, nada se podia decidir sem a presença da luconquexa.<sup>94</sup> Bastava que ela deixasse de comparecer a um conselho, para que esse ficasse impedido de deliberar.<sup>94</sup> Mas, acolá, a mulher podia não ter voz ou ser obrigada a falar baixinho, estar sujeita à infibulação ou à excisão clitoriana, ou viver reclusa no afin de um obá ou num serrallo muçulmano. O cule ou purdah existia em Kano, por exemplo, desde o fim do século XV, quando reinava Muhamad Runfa, a quem a tradição atribui o ter introduzido na aristocracia hauçá o encerro das mulheres. Estas, no harém, não mais podiam cumprir as tarefas externas que cabiam ao seu sexo, as tarefas que, embora fossem cônjuges de um grande chefe ou até mesmo de um rei, delas, na África, se esperava: cozinhar para o marido e os filhos, buscar água no rio ou na cacimba, cuidar dos plantios, do gado pequeno e das capoeiras. Nos deveres fora de casa, o cule fez com que as esposas tivessem de ser substituídas por escravos.

Sobre a escravidão na África muito se tem discutido. Há mesmo quem<sup>95</sup> prefira colocar entre aspas as palavras “escravo” e “escravidão”, quando aplicadas às sociedades africanas, porque se reportariam a sistemas complexos e extremamente variados, que não podem ser objeto de análise

como se fossem uma instituição uniforme, e porque se refeririam a situações muito diferentes das que existiram no mundo ocidental e sobretudo nas Américas. A ser assim, deveriam esses termos figurar também aspeados nos textos sobre a Mesopotâmia, a Grécia, Roma, o mundo islâmico, a Florença renascentista, a China, a Coreia, os Estados Unidos, as Caraíbas e o Brasil, quando vistos da perspectiva de uma outra cultura escravocrata, pois múltiplos são os desenhos que tomou no espaço e no tempo o tipo de domínio do homem sobre o homem a que se aplica o nome de escravidão. Entre aspas deveriam também ser escritas palavras como “suserano”, “vassalo”, “rei”, “reino” e “império”, por definirem na África realidades que não são idênticas às prevalecentes na Europa.

Jack Goody,<sup>96</sup> ao tratar, por exemplo, da distribuição desigual de poder e status nas sociedades africanas, mostra que se podem gerar incompreensões, desacertos e conclusões equivocadas do uso não qualificado de conceitos surgidos das experiências da Europa e da Ásia, como “casta”, “classe” e “ordem” ou “estamento”. Na África pré-colonial, não houve sistema de castas com a feição do da Índia (embora tenha havido, em alguns estados como Ruanda, castas, e castas formassem, em muitas partes, grupos profissionais), nem as ordens da Europa feudal (a não ser talvez na Etiópia), tampouco classes, como no Ocidente, mas outras estruturas de diferenciação e hierarquização social a que se emprestam aquelas palavras, pela relutância em criar neologismos. Esses vocábulos podem, contudo, ser utilizados, desde que haja a consciência clara das distinções entre os grupos de status na Eurásia e na África, bem como de seus traços coincidentes. Goody lembra, a propósito, que, a contrastar com o que sucede num sistema de castas, em que o casamento fora do grupo social fechado é interdito, e numa sociedade ocidental, em que o matrimônio tende a dar-se dentro da classe, os conúbios, na África, se verificam geralmente entre os vários estratos sociais. O grupo dominante escolhe quase sempre os cônjuges nos grupos dominados. Daí os filhos dos reis terem com frequência, por mães, escravas. E os filhos das irmãs dos reis, nas sociedades matrilineares, plebeus como pais. Isso não implica, porém, mobilidade social, como num regime de classes. O grupo dominante, hereditário como se fora um estamento, não recruta novos membros entre os dominados, embora, por afinidade ou parentesco, se vincule a outras camadas sociais que não a sua, às quais não cede formalmente qualquer parcela de posição ou poder. A mãe ou cunhado plebeus continuam plebeus: não ascendem à aristocracia.

No caso das castas, os argumentos de Goody merecem qualificação. Entre

os ibos, por exemplo, os osus, dedicados a um deus e de cabelos longos, sujos e emaranhados, compunham uma categoria de excluídos da sociedade, cuja condição os aproximava dos intocáveis indianos. A endogamia lhes era imposta duramente. E se tem como regra, entre muitos povos da África Ocidental, como os soninquês, mandigas, jalofo, tuculores, senufos, dogons, fulas, tuaregues, bambaras, songais, mossis, bobos e sereres, para certos ofícios cujo exercício se transmite dentro de grupos familiares fechados.<sup>97</sup> Essas castas profissionais variam de nação para nação e foram observadas pelos árabes, desde o século XIV, e pelos portugueses, tão pronto desembarcaram nas praias africanas. Alguns desses últimos — como se anota em Valentim Fernandes<sup>98</sup> e André Álvares de Almada<sup>99</sup> — tiveram os membros dessas castas por judeus e assim lhes chamaram, porque viviam segregados socialmente e moravam no que lhes parecia serem guetos.

Os mais comuns dos castados são, ainda hoje, os bardos ou griots, os músicos, os bufões e, sobretudo entre os povos pastores, os ferreiros. Mas também podem receber o mesmo tratamento os que trabalham outros metais, o couro e a madeira, os tecelões e, mais raramente, os pescadores e canoeiros. Constituindo apenas uma pequena parcela da população, variam as proibições a que estão sujeitos, sendo a constante a do casamento exogâmico. Em alguns lugares, não são considerados inferiores, mas apenas diferentes. E, se tidos como politicamente subordinados, sem acesso à terra e proibidos de usar armas, não podem ser reduzidos à escravidão nem sofrer agressões físicas.

Para situações africanas, as palavras “casta”, “estamento” e “classe” empregar-se-iam, portanto, quase sempre como metáforas. E usaríamos também metáforas, aos nos referirmos ao “império” de Gana, à “cidade-estado” de Ijebu-Ode ou ao “rei” do Congo. Não esquecendo, todavia, que já Aristóteles<sup>100</sup> afirmava implicar a boa metáfora a percepção da similaridade entre dessemelhantes. Tampouco que a pluricidade e a ambiguidade são imanentes às palavras, as quais não simbolizam, em estado de dicionário, conceitos completos, mas atributos dominantes, só se tornando mais específicas quando dentro de determinado contexto. Assim, ao descrever-se a estrutura política de Ifé, é lícito chamar ao oni rei, por nele se acumularem feições essenciais àqueles que em outras civilizações recebem esse nome. Se o oni é divino ou sagrado, ao dizê-lo rei e, assim, torná-lo semanticamente consanguíneo de um soberano europeu, a este último, em contrapartida, podemos estar devolvendo sua antiga e muitas vezes esquecida condição sacrossanta, que Marc Bloch frisa em *Les Rois*

thaumaturges,<sup>101</sup> ao descrever a crença mantida, durante centenas de anos, por milhões de pessoas, de que os reis da França e da Inglaterra possuíam poderes curativos milagrosos. O oni inscreve-se no conceito geral de rei, mas é este rei do Iorubo, este rei de Ifé, com poderes, limitações e predicados próprios, e não, um monarca capeto ou um negachi etíope.

Se soubermos que “palavra alguma representa todos os significados daquilo que é capaz de representar”<sup>102</sup> e que o termo “ponte” tanto denota uma pinguela quanto uma complexa estrutura de concreto ou aço, não vacilaremos em escrever “escravo” e “escravidão”, ao tratar de situações que eram centrais na maior parte das sociedades africanas. Em nosso espírito tampouco haverá dúvida de que os antigos visitantes árabes do Bilad al-Sudan ou os navegadores europeus chegados à costa atlântica da África não tiveram dificuldade em distinguir, num meio que desconheciam, um conjunto de elementos que caracterizavam, nas sociedades de onde vinham, a escravidão. É possível, e até mesmo provável, que tomassem por escravo o adotado, a noiva por quem se pagava um preço, aquele que dava o seu corpo e o seu trabalho como penhor de uma dívida. Essas situações limítrofes podiam confundir os informantes de Al-Bakri, possivelmente experimentados mercadores, ou os olhos de Ibn Batuta, ou a perspicácia de Duarte Pacheco Pereira e Cadamosto. Mas não os impediriam de ver escravidão onde havia escravidão, à luz do conceito e da experiência que dela tinham.

De muitas formas tem-se definido a escravidão. Como “instituição social que consiste no direito de propriedade sobre seres humanos e na utilização de seus serviços”.<sup>103</sup> Como “o domínio permanente e violento sobre pessoas alienadas de seu nascimento e geralmente desonradas”. A escravidão seria, antes de qualquer outra coisa, para quem deste modo a define, Orlando Patterson,<sup>104</sup> um vínculo de poder e domínio originado e sustentado pela violência, no qual a “morte social” substitui a morte física do prisioneiro de guerra, do condenado à pena capital ou do indigente ou enjeitado. A morte social despe o escravo de seus ancestrais, de sua família e de sua descendência, retira-o de sua comunidade e de sua cultura, desonra-o simbólica e ritualmente. Ele é reduzido a um exílio perpétuo e perde a sua dimensão na eternidade, ao deixar de sacrificar aos antepassados e ao morrer sem progênie, pois seus filhos a ele não pertencem nem lhe erguem o mais simples dos altares.

Ainda que haja grandes diferenças no espaço e no tempo, que o sistema não seja uniforme nem estático e varie conforme as condições sociais de produção, a estrutura demográfica, o estágio de desenvolvimento

econômico e tantos outros fatores, o que chamamos escravidão apresenta características básicas comuns, seja na Ásia, no Oriente Médio, na Europa, nas Américas ou na África. E podem enumerar-se estas características, que a distinguem de outras formas de exploração do homem.<sup>105</sup>

Em primeiro lugar, o escravo é propriedade do amo. É objeto de compra e venda. Mas, sendo mercadoria, é também reconhecido como ser humano, e disto deriva o seu valor: de executar tarefas que só podem ser feitas por uma mulher ou por um homem. É, no entanto, um ser humano diferente, um estrangeiro por natureza, concebido muitas vezes como etnicamente distinto e inferior, desenraizado e só de modo lento, e quase sempre de maneira incompleta, inserido noutro conjunto social. É um estrangeiro absoluto, que se busca despersonalizar e despir de todas as relações grupais.<sup>106</sup> E é o fato de ser um estranho, que perdeu a família, a vizinhança, os amigos e a pátria, e a quem se nega um passado e um futuro, o que permite a sua redução de pessoa a algo que pode ser possuído.<sup>107</sup> Só em casos extremos, contudo, aceita o escravo essa despersonificação e essa dissociação e a internaliza psicologicamente. Ele se sabe homem e só se resigna à escravidão porque é constrangido pela força.

A relação entre senhor e escravo é baseada na violência. Desde a origem. Desde o momento em que se desnuda quem vai ser escravo de sua identidade social. Desde o instante em que ele se torna “socialmente morto”. Como regra, é arrancado do meio em que nasceu e transferido para outro lugar, longe, com outros costumes, outra fé e outra língua. Onde, também como regra, é humilhado e sujeito ao chicote e ao bofetão.

O escravo está à mercê do dono, que usa de seu trabalho como quer. A própria sexualidade não lhe pertence por direito, sendo o livre acesso sexual ao escravo, segundo Moses I. Finley,<sup>108</sup> da essência da escravidão. Dela é também o controle pelo senhor da reprodução física do escravo,<sup>109</sup> que não forma família, pois seus filhos não são seus e continuam, em geral, estrangeiros e desenraizados como ele, herdando, em princípio, a sua condição.

Muito pouco se sabe sobre as várias formas e roupagens com que se apresentava a escravidão, no contexto de diferentes estruturas sociais, na África de 1500. A instituição tinha uma longa história no continente, uma história que se alongaria até o século XX, pois só foi abolida na Serra Leoa em 1928, na Etiópia em 1942, e na Arábia Saudita em 1962. Ignora-se, no entanto, a mais longa parcela desse longo enredo, conhecendo-se apenas, e de modo extremamente vago, de seus tempos mais antigos, a chegada de negros, como escravos, ao Egito, à Grécia, a Roma e à Arábia pré-islâmica.



É muito provável que prevalecessem na maior parte da África — uma África rural e pouco urbanizada, com uma profusão de diminutas cidades-estado e de vilarejos regidos por formas desconcentradas de mando — os tipos de escravidão que tinham por principais objetivos aumentar o número de dependentes de cada linhagem e favorecer a fome de honra, prestígio e poder dos chefes de família, em sociedades de competição extremamente aberta, por nelas não se terem ainda cristalizado classes e grupos de status.

Nesses sistemas, o escravo vivia, em geral, com a família do dono e labutava ao seu lado, cumprindo as mesmas tarefas, e ao lado dos filhos, das mulheres, das filhas e das noras do senhor, pois, sendo escravo, nele não se distinguia o sexo na divisão do trabalho. Seu destino era corrigir a escassez de mão de obra e ampliar o número de dependentes de seu amo. Era estimulado a ter filhos. Estes, fossem de casais escravos ou oriundos do matrimônio ou da concubinação entre homem livre e mulher cativa, pertenciam ao senhor, mas, tal qual uma pessoa escravizada em criança, quase nunca eram vendidos. Seus rebentos ou netos ou bisnetos acabavam por ser assimilados à linhagem do dono, perdendo, assim, com o tempo, a condição servil.

Esse processo integrativo fez com que vários estudiosos, aos quais se deu o nome de “absorcionistas”, sustentassem que o problema central da escravidão na África seria a reumanização de não pessoas num novo grupo social, o processo paulatino de redução da marginalidade, pela assimilação na linhagem do dono.<sup>110</sup> O que Igor Kopytoff, Suzanne Miers e outros adeptos dessa tese não salientam é que a reumanização na progênie em nada fazia melhor a vida presente do “estrangeiro introduzido à força noutra sociedade”,<sup>111</sup> e sequer o consolava quanto ao futuro, pois a descendência do escravo não era dele e não o prolongava no tempo. O processo integrativo podia, além disso, durar várias gerações e quase nunca era completo. Mesmo depois de absorvidos pela linhagem do amo, os descendentes de escravos continuavam frequentemente a ser estigmatizados como tais<sup>112</sup> e podiam até mesmo compor um ramo especial — o ramo escravo — daquela estirpe.

Tem-se qualificado essas formas de escravidão de benévolas ou brandas, quando não se nega de todo ser o substantivo a elas aplicável. Podem, com efeito, ser tidas por suaves, quando comparadas aos sistemas escravocratas de Roma, Coreia, Jamaica, sul dos Estados Unidos ou Brasil. Nelas encontram-se, porém, as características básicas que nos fazem reconhecer a escravidão. O escravo era propriedade do senhor e por ele utilizado como



instrumento de dominação, sobretudo ao reproduzir-se e, assim, ampliar o número dos que ao amo se subordinavam.<sup>113</sup> Estava de tal modo à mercê do dono que podia ser sacrificado ritualmente. E o era, nas cerimônias propiciatórias agrícolas, nos funerais de quem fora seu proprietário — entre os ibos, um ou dois escravos por enterro, exceto no caso de um homem muito rico, quando as vítimas podiam atingir a meia dúzia<sup>114</sup> — e para enviar um recado aos mortos e servir de mensageiro junto aos antepassados, ainda que seu possuidor não fosse sequer um pequeno soba do Zambeze, como o da história que conta Eça de Queirós na Correspondência de Fradique Mendes.

Se, em muitos casos, o escravo era bem-tratado, quase como pessoa da família, e se seus padrões de vida e consumo em pouco ou nada diferiam dos de seu senhor, noutros, a própria proximidade — os dias na mesma casa ou na cubata vizinha e o trabalho em companhia do dono ou de suas mulheres — podia estimular a afirmação da diversidade do amo pela humilhação do escravo, o confirmar da diferença e do poder pelos maus-tratos. A África não seria distinta do resto do mundo, onde o escravo doméstico sempre foi dos mais sujeitos, por estar constantemente à disposição do dono, ao seu sadismo.

Além disso, do ponto de vista do escravo, a ausência de dessemelhanças econômicas podia até mesmo agravar o seu abatimento e a sua humilhação.<sup>115</sup> Nada o diferenciava do senhor, senão o seu estado de escravo, a degradação de pertencer a outrem, o não contar com o arrimo de uma linhagem, o não possuir deuses lares, o não ter honra nem dignidade, o não dispor de qualquer influência sobre seu destino, o saber-se solitário como um morto que ninguém vela, o estar desamparado de descendência e, portanto, sem vida futura. Ao falar-se de escravidões brandas, é bom lembrar aquele guardador de porcos, de quem era dono Ulisses. Fiel ao senhor e dele amigo, alegra-se com seu retorno e combate ao seu lado. Nada na Odisseia fazia crer que sofresse com sua condição servil, até que, inesperadamente, alça a voz e desabafa: — Zeus, que tudo vê, retira de um homem a metade de sua humanidade, no dia em que este cai na escravidão!

As comunidades em que o escravo repartia com os parentes do dono os trabalhos na casa, no eido e na roça e, sexualmente explorado, tinha por principal função aumentar o número de dependentes da estirpe, predominavam em toda a África. Existiam até mesmo nas proximidades das capitais dos reinos, pois, embora estas tivessem por vizinhas no espaço muitas aldeias, entre a realidade da corte e a do vilarejo havia enorme distância, este guardando o seu modo de vida e as suas estruturas sociais.

Muitas daquelas entidades a que chamamos estados já conheciam, antes do século XV, uma escravidão mais complexa, em maior escala. Por força do próprio desenvolvimento de estruturas políticas centralizadas. Ou por influxo de fora. Sociedades que possuíam escravos a serviços das linhagens passaram a vendê-los à outra margem do Saara, do mar Vermelho ou do Índico, aprendendo, como parte da barganha, a utilizá-los como o faziam os compradores. Suas elites ficaram com fome de cativos. Tornaram-se deles dependentes para o cultivo de terras que cresciam de tamanho. E começaram a carecer deles para engrossar os grupos armados e os exércitos com que se produziam mais escravos, essenciais ao processo de acumulação de riqueza e de domínio político.

Os que defendem a tese de que o comércio a distância de escravos foi responsável pelas transformações que sofreu, na África, a escravidão, lembram que elas se deram sobretudo em sociedades ligadas ao tráfico transaariano e, mais tarde, ao transatlântico. Ou a ambos. É possível até mesmo argumentar que o desenvolvimento da escravidão em Axum tenha tido por acicate as transações com seres humanos — mulheres, rapazes, eunucos — que, desde o fundo do tempo, se faziam através do mar Vermelho ou a descer o Nilo.

A tese do desenvolvimento por influência externa encontrou sua formulação mais polêmica em Walter Rodney.<sup>116</sup> Para ele, nas sociedades costeiras da África Ocidental (mais especificamente, na Alta Guiné), não havia, quando ali chegaram os portugueses, nada que correspondesse a uma classe escrava. As instituições escravocratas ter-se-iam desenvolvido essencialmente como resultado da demanda europeia. Prova disso seria o não mencionarem os primeiros navegadores portugueses a existência na área de traços que se pudessem identificar com a escravidão. Se, na Senegâmbia e na Costa do Ouro, os testemunhos são no sentido oposto, isso se deveria ao contágio mais antigo do tráfico negreiro transaariano.

O silêncio dos textos não prova, porém, que a escravidão não existisse na Alta Guiné.<sup>117</sup> Ela podia ter passado despercebida a observadores pouco preocupados com a arraia-miúda, ou se confundido, a seus olhos, com outras formas de serviço. Mas esse silêncio já foi negado. J.D. Fage,<sup>118</sup> que defende o ponto de vista de que a escravidão, a estratificação social e os sistemas políticos centralizados foram desenvolvidos internamente na África, embora possam ter sofrido, através do Saara ou dos oceanos, influências externas, passou em revista a literatura europeia dos descobrimentos relativa aos litorais que se estendem do Senegal a Angola. E anotou menções a escravos até mesmo na área sobre a qual se

concentrou a pesquisa de Rodney: as costas que vão do rio Gâmbia ao cabo Mount. Em Duarte Pacheco Pereira, Valentim Fernandes e Álvares de Almada há referências a escravos entre os banhuns, os beafadas, os pepéis e os buramos. Mais para o norte, Cadamosto e Diogo Gomes já haviam, na metade do século XV, anotado a presença de escravos entre os mandingas da Gâmbia, os jalofo e os sereres. Duarte Pacheco Pereira, cerca de cinquenta anos mais tarde, escreveria sobre escravos entre os tucolores, os timenés, os ijebus, os benins e os povos do delta do Níger. E Eustache de la Fosse vendeu escravos na Costa do Ouro e viu os portugueses fazerem o mesmo. Na sua pesquisa, Fage só encontrou uma área omitida nas crônicas europeias: a Costa do Marfim. Mas essa parte do litoral parece ter sido pouco tocada por europeus até o fim do século XVII e julga-se, embora sem muitas evidências, que fosse escassamente povoada.<sup>119</sup>

Nada disso invalida o cerne da teoria de Rodney. Ainda que houvesse escravidão em proporcionalmente grande número e com feições mais complexas no Tacrur, no hinterland da Costa do Ouro, no Benim e em outras partes, a regra, ao longo da costa, seria a da escravidão familiar, para engrossar a linhagem e dividir com os senhores os trabalhos caseiros e no campo. A demanda europeia deve ter reforçado o poder dos chefes, que passou a assentar-se crescentemente sobre o escravo, tanto como produto quanto como produtor,<sup>120</sup> e alterado não só o sistema de escravidão existente nas aldeias, mas também contribuído de modo decisivo para a criação de estruturas centralizadas de poder em áreas onde elas não existiam ou apenas se esboçavam.

Muito mais difícil será saber-se se os núbios já possuíam escravos e os faziam trabalhar e procriar para eles, quando os egípcios, ainda na Primeira Dinastia, ou mesmo antes, começaram a comerciar com a gente do sul e a guerreá-la. De que a preia de escravos na Núbia, no Darfur e nas terras que lhes ficavam abaixo no mapa, foi, desde os primeiros tempos, importante, há uma notícia clara: a da expedição organizada pelo faraó Esneferu, da Quarta Dinastia, por volta de 2680 a.C. Seus homens trouxeram da Núbia sete mil cativos.

Sombra ainda maior oculta os começos da escravidão na Etiópia e na Somália. Era antigo, muito antigo, o trânsito humano entre as duas margens do mar Vermelho, sobretudo através do estreito de Bab-el-Mandeb e do arquipélago de Dahlak, mas ignora-se quando por eles principiaram a passar escravos. Em Adúlis, no golfo de Zoula — escrevia Plínio, o Velho —, embarcava-se escravaria. E cativos da África Oriental iam ter aos cais alexandrinos, no início do segundo século de nossa era.<sup>121</sup>

Com o advento do islão, incrementou-se o tráfico negreiro. O próprio Maomé era senhor de escravos, e a escravidão, desde o início, foi concebida como um meio de incorporação do infiel. Os cativos desciam o Nilo. Baixavam dos planaltos etíopes e eram recolhidos por barcos nas praias do mar Roxo. Subiam à força nos veleiros ancorados nas cidades mercantis da costa índica. Eram mandados para o Egito, o Iêmen, a Arábia, o Iraque, o golfo Pérsico, o subcontinente indiano e até mesmo a China.

Já se sugeriu que as exportações de escravos através do mar Vermelho tivessem somado, entre os anos 800 e 1600, dois milhões e quatrocentas mil cabeças. E as embarcadas nas cidades do litoral Índico, oitocentas mil.<sup>122</sup> Essas médias de dois mil indivíduos por ano, no primeiro caso, e de mil, no segundo, são simples estimativas. Ou melhor, hipóteses. Pois nunca saberemos quantos seres humanos fizeram, como cativos, a travessia do mar Vermelho ou do Índico.

Com a mesma impossibilidade de medir o imensurável<sup>123</sup> defrontar-se-á quem quiser fazer a conta dos escravos que atravessaram o Saara, ainda que só após a conquista árabe do norte da África. A cifra de 4.820.000 já foi, porém, oferecida,<sup>124</sup> para o período entre 650 e 1600.

Somados os números, Ralph A. Austen imagina que tenham sido levados para o mundo islâmico fora da África mais de oito milhões de indivíduos, no espaço de tempo entre 650 e 1600, e uns 17 milhões, se se estender o período até 1905.<sup>125</sup> Anteriormente, Raymond Mauny apresentara a hipótese de uma média anual de vinte mil pessoas, entre os séculos VII e XX,<sup>126</sup> calculando, mais tarde,<sup>127</sup> em cinco milhões e setecentos mil o número dos que foram levados, como cativos, de uma praia a outra do Saara, até 1500. Há quem considere exagerados esses números e quem, por sua vez, os confronte com as estimativas de Tadeusz Lewicki,<sup>128</sup> segundo as quais, só pelos mercados do Cairo, passaram entre 12 e 15 milhões de escravos, no correr do Quinhentos. Qualquer cálculo que se faça fica, porém, na área da completa conjectura.

Não faltou quem perguntasse: — Se foram tão maciças as exportações de negros para o norte da África e o Oriente Médio, o que aconteceu com seus descendentes, já que deles quase não vemos a presença, nos dias de hoje, nessas regiões?<sup>129</sup> Como resposta, esgrimiram-se os casos do Peru e do México,<sup>130</sup> onde grandes contingentes de origem africana se diluíram na miscigenação. E poder-se-ia argumentar com Portugal, que havendo recebido considerável número de africanos desde o fim do século XV (só em Évora, em 1466, havia três mil escravos negros), deles não guarda vestígios a não ser numa ou noutra cabeça amulatada. No fim do século XIX

ainda havia, porém, comunidades de descendentes de escravos africanos em Portugal, como os “enegrados” que José Leite de Vasconcelos localizou em Alcácer do Sal, em São Romão do Sado e em Alter do Chão.<sup>131</sup>

A intensa mestiçagem, de que há traços tão evidentes nas populações do norte da África e do Oriente Médio, teria sido favorecida por um tráfico com mais de 14 séculos e constituído predominantemente por mulheres, cujos filhos, como homens livres, acompanhavam a condição do pai. Embora a mancha de cor perseguisse durante uma ou duas gerações os descendentes de africanos, como mostram a poesia e a prosa que se escreveram em árabe em defesa deles,<sup>132</sup> essa nódoa tendia a diluir-se, e os mulatos se arabizavam e embranqueciam.

Outra parcela importante das caravanas de escravos — até por ser a mais valiosa — compunha-se de eunucos, que não deixam progênie. Eram famosos os capados da Etiópia, de Bornu e do país nupe. E o alto preço que atingiam se justificava. Tinham-se tornado indispensáveis aos cuidados dos haréns e das mesquitas, mas só podiam ser obtidos fora dos territórios muçulmanos, uma vez que o islame proibia a castração. Além disso, cada eunuco representava o investimento de vários cativos, pois eram poucos os que sobreviviam à operação. Gustav Nachtigal, que viajou pelo interior da África entre 1869 e 1874, soube que, de cem rapazotes castrados, só trinta continuaram vivos, mas há estimativas mais drásticas, que dão uma sobrevivência de apenas 20%<sup>133</sup> ou até menor: de 2 a 3%, taxa que, por tão diminuta, se pode ter como improvável.<sup>134</sup>

Os eunucos não apenas guardavam os serranhos e as mesquitas. Assumiam também todo tipo de posições, até mesmo as mais elevadas, nas cortes e na administração pública. Como eram propriedade do soberano e não tinham condições de criar estirpes que pudessem sombrear a casa real ou com ela vir a competir, viam abertos os acessos ao poder. Um poder do qual, porém, facilmente decaíam, pois derivava unicamente da condição de escravos dos poderosos. De um momento para outro, um vizir podia ser reduzido a nada, se assim quisesse o seu senhor, que dele era dono, como era dono do que lhe lavava os cavalos ou carregava à cabeça o esterco para adubar as terras.

O grosso da escravaria adquirida pelo Oriente Médio e o norte da África destinava-se a tarefas urbanas. As mulheres tornavam-se concubinas ou serviçais domésticas; os homens cumpriam todo tipo de trabalho, sobretudo os mais pesados, e se incorporavam aos exércitos. O número de soldados escravos foi tão grande em alguns lugares, que formaram contingentes à parte. Assim em Bagdá, no século X. Assim no Egito, onde,



em 1169, as tropas negras, compostas por cerca de cinquenta mil homens, se revoltaram contra Saladino.

Muitos cativos encaminhavam-se para as minas e as grandes lavouras. Como as dezenas de milhares de zanjés que labutavam na região de Basra, na baixa Mesopotâmia, e se rebelaram por várias vezes, nos séculos VII, VIII e IX, contra os senhores árabes. Como os que plantavam e cortavam cana — é, portanto, antiga a vinculação entre o açúcar e o trabalho negro — no sul do Marrocos e no Egito.

Essas formas de ter e usar escravos repetem-se no Bilad al-Sudan islamizado ou em processo de islamização e também em reinos africanos muito mais ao sul, aos quais não chegaram as palavras de Maomé. No Mali, em Songai, em Kano, em Zazau, em Canem-Bornu, houve escravos eunucos nos altos postos do estado. E concubinas. E soldados. E artesãos. E canoeiros. E carregadores. E serviçais domésticos. E trabalhadores agrícolas. Que ajudavam o senhor a lavrar os seus pequenos campos. Ou que eram colocados em grande número, sob vigilância de feitores, nas plantações dos reis ou da nobreza. Como em Songai, nos extensos campos de arroz dos ásquias. Ou que eram, ainda, levados a vilarejos agrícolas, com a obrigação de produzir certo volume de alimentos para seus senhores, mas sem sofrer constrangimentos na organização do próprio trabalho. O destino desses contrastava com o reservado aos que caíam nos estafantes trabalhos das minas. Como os que buscavam o ouro no uede Alaqui e em outros pontos do deserto núbio, em Bambuk, em Buré, em Lobi, no país acã e talvez na Etiópia e no vale do Zambeze. Como os que cortavam e transportavam o sal, em condições duríssimas, em Idjil, Tagaza e Taoudeni. Como os que produziam cobre em Takedda.

O trabalho em Takedda era feito por homens e mulheres — diz Ibn Batuta.<sup>135</sup> Pois as mulheres se distribuía por todos os serviços. E eram os escravos preferidos. Porque produziam e reproduziam. Logo após elas, vinham as crianças, que mais facilmente se assimilavam à nova comunidade. E só depois, os homens. Estes, também menosprezados no tráfico transaariano, encontraram escoadouro nos mercados do Atlântico, pois seriam, nas Américas, mais procurados do que as mulheres.

Se sabemos as tarefas que cabiam aos escravos, apenas podemos supor o tratamento que lhes era dado, antes de 1500, nas sociedades africanas com estruturas escravocratas mais complexas. Num caso específico, porém, Claude Meillassoux<sup>136</sup> revela-nos que os testemunhos por ele recolhidos em Gumbu, no atual Mali, sobre a escravidão no Oitocentos, não discrepam do que “a lenda da dispersão dos cusas”<sup>137</sup> sobre ela nos diz, ao narrar fatos



anteriores à fundação, entre os séculos XVI e XVII, daquela aldeia agrícola, cabeça de várias outras.

Na saga soninquê figuram não apenas escravos domésticos, que executavam os trabalhos do dia a dia, mas também escravos que eram bens semoventes, assimilados a gado em pé (e como tal tidos no século XIX), unidades de prestígio e riqueza patrimonial, que labutavam nos campos dos seus senhores, sem qualquer contrapartida. O escravo não era uma pessoa e estava privado de qualquer direito, a começar pelo da paternidade, pois o filho que tivesse pertencia ao dono da mãe. Já naquela época, o seu estado seria, possivelmente, irreversível e hereditário, e sobre ele cairia toda sorte de vexações. No século XIX, em Gumbu, um escravo era considerado como despido de dignidade, lealdade, vergonha ou pudor. Podia ser humilhado sem restrições. Estava sujeito ao açoite, a ser manietado e espancado até a perda do conhecimento, a ter a orelha cortada, a ser abatido. Não tinha nada de seu — sequer o corpo. E estava subordinado ao dono em tudo.

Muitas das características da escravidão em Gumbu no século XIX seriam o resultado do desenvolvimento das antigas instituições servis, a fim de dar resposta às exigências da produção de milhete e algodão para venda a mercados externos. É possível que a condição dos cativos se tenha agravado, ao transformar-se Gumbu numa sociedade escravista, no sentido que dá à expressão Moses I. Finley,<sup>138</sup> isto é, numa sociedade em que os escravos desempenham os trabalhos essenciais ao funcionamento do sistema econômico. Para atender à demanda dos mouros, que vinham do deserto adquirir cereais e tecidos, surgiram, logo após a fundação de Gumbu, lavouras de tamanho muito superior àquele que podia ser cuidado por uma família e seus subalternos, lavouras que passaram a ser exploradas por algumas linhagens que tinham ou assumiram uma posição dominante entre os cusas. E, como este grupo necessitava de crescente número de escravos para aumentar a área sob cultivo e nutrir o processo de acumulação de riqueza e poder, tendia a aumentar o rigor com que os tratava.

O desenvolvimento da escravidão em grande escala deve ter sido parte do processo consolidador dos estados centralizados que ficavam bem mais ao sul, longe da influência direta dos portos caravaneiros do Sael. Até mesmo em plena floresta. Como o Benim. Ali, as tradições mencionam escravos desde o tempo dos ogisos. Talvez já nessa época, ou logo depois, com o obado, tenham tomado forma (ou adquirido, quando menos, os contornos básicos) os costumes legais que regeriam a escravidão nas terras

dos edos. As normas que se conhecem<sup>139</sup> estavam vigentes no século XIX, não se podendo isolar nelas o que pertence ao passado mais distante do que resulta de evolução mais recente e da influência do tráfico transatlântico.

Enorme era a quantidade dos escravos que pertenciam ao rei, trabalhavam nas suas glebas e marchavam com os seus exércitos. Não tinham eles nada que ver com os *evien-oba*, ou “escravos de obá”, que eram os verdadeiros cidadãos do reino, os homens livres, que recebiam escarificações no rosto para se distinguirem dos que não o eram e dos estrangeiros. Enorme também era a massa de escravos que serviam aos chefes, sobretudo nos vilarejos agrícolas, de cuja produção a nobreza retirava riqueza e poder. Suas cabeças contavam-se com orgulho, pois do número de escravos que possuísse dependia o status e a respeitabilidade de um chefe.

Os escravos pertenciam ao senhor, do mesmo modo que os filhos que tivessem. Se o dono se casasse com uma escrava e do matrimônio houvesse fruto, este, porém, nascia livre. E livre se tornava o cativo a quem o senhor alforriasse, ainda que o estigma de ter sido escravo ou ser de escravo descendente fosse difícil de apagar — e assim é até hoje. O escravo indócil, rebelde ou intratável podia ser castigado duramente. Era posto a ferros. Era deixado sem comida. Era açoitado. A critério do amo. E só os escravos, no Benim, podiam ser vendidos e sacrificados.<sup>140</sup>

No correr dos meses, havia várias ocasiões em que se faziam oferendas humanas.<sup>141</sup> No aniversário da morte do pai do obá, quando se abatiam uma dúzia de escravos e uma dúzia de vacas, cabras, carneiros e galinhas. Na cerimônia de consagração das miçangas do rei, quando um cativo era decapitado para levar ao Espírito das Contas o pedido de que concedesse sabedoria ao obá e o resguardasse dos feitiços e dos maus desejos. E na época das chuvas, se estas tardavam ou eram insuficientes, ou se eram por demais abundantes e demoradas: uma mulher, depois de morta, era içada ao alto de uma árvore, para que a chuva e o sol a pudessem ver. Imolava-se um casal de escravos ao deus das doenças, caso houvesse ameaça de epidemia. E se faziam sacrifícios expiatórios ou propiciatórios de seres humanos, quando o reino se sentia sob qualquer forma de ameaça. Ao finir-se um obá, escravos o acompanhavam, para o servir, pois a servidão prosseguia até depois da morte.

Possuir escravos era o modo por excelência, em grande parte da África, de acumular riqueza. E de fazê-la crescer. Tal como se passava com o gado, nas comunidades pastoris, quanto maior a escravaria, mais veloz o ritmo de

investimento natural e mais rápido o incremento do número de braços. Ter muitos escravos hoje significava geralmente ter ainda mais escravos amanhã.

A quantidade de mão de obra, considerando-se estáveis as condições climáticas e solos igualmente férteis, era a principal variável determinante do volume da produção, em sociedades com pequena acumulação de capital e tecnologia pouco desenvolvida. O arado não descera das terras altas da Etiópia, e o agricultor da África subsaariana dependia de instrumentos muito simples (a pá, o pau de furar, a enxada de cabo curto, o machado, pequenas foices) para o seu trabalho. Em algumas áreas, desenvolveu ele processos de irrigação e adubagem e construiu socacos para segurar o solo nas encostas dos montes.<sup>142</sup> Em outras, em vez de abrir sulcos na terra, preferiu levantar incontáveis montículos no terreno, a fim de neles concentrar o húmus e a umidade. E aprendeu a cultivar, entremeadas, diferentes espécies vegetais na mesma gleba, para não desgastar o solo, para impedir a disseminação das pragas e para ter segura ao menos uma colheita, se as outras falhassem. Tudo isso, que se contrapõe à regra da agricultura deambulante e da coivara, feito sem a ajuda de meios mecânicos, pela força dos braços desarmados.

Dos mesmos braços era a energia que esmagava diariamente os grãos nas mós e nos pilões, pois a revolução dos moinhos — dos moinhos de água e de vento, que modificariam, a partir do século IX, a vida econômica da Europa — não atravessou o mar Vermelho nem o Saara. E, se o camelo pode ter sido um entrave à propagação da roda, outro foi possivelmente a abundância de escravos, que tornava antieconômico, tal qual se dera na Roma clássica em relação ao moinho,<sup>143</sup> o uso deste na África, e o da nora (que não ultrapassou as fronteiras da Núbia), e o da carroça, e o de outros engenhos que multiplicam o esforço do homem.

A escravaria numerosa e fácil não era de molde a estimular a difusão de máquinas poupadoras de trabalho, comuns no mundo islâmico e na Europa medieval e renascentista. Os inventos da Eurásia não penetraram na África subsaariana senão com grande atraso. As rotas dos caravaneiros e dos navegadores árabes, berberes e persas interromperam-se nas praias do Saara e do Índico, e os coptas se isolaram nas altas montanhas etíopes. Desses litorais onde terminava um mundo e começava outro, só se filtrava, e com grande lentidão, o que era possível trazer-se nos camelos e nos barcos, e aquilo que desejavam as populações limítrofes e as estruturas de poder a que estavam submetidas.

Talvez a ausência de influxos externos, de um diálogo constante entre

culturas e técnicas diferentes, como o que se produziu ao redor do Mediterrâneo ou ao longo da estrada da seda, explique, por exemplo, por que os tecelões africanos, cujos produtos tinham qualidade apreciada até fora do continente, continuaram a utilizar o tear estreito, do qual saíam apenas tiras de fazenda, que se costuravam para formar um pano. Os que foram capazes de atingir, em Ifé, em Igbo-Ukwu, no Benim e no Bandiagara, os mais altos níveis de criação artística contavam com poucos apetrechos. E extremamente simples. Do mesmo modo que os curtidores de Kano. Ou os que manufacturavam os “veludos” para a corte do manicongo. Em 1500, ferramentas e técnicas corriqueiras no Mediterrâneo eram ainda de todo ignoradas ao sul do Saara. Ali não se conheciam o parafuso, a plaina, o torno, o serrote. Mas os que trabalhavam a madeira faziam com a enxó o que poderia sonhar um artesão europeu. A pobreza de instrumentos talvez tenha mesmo contribuído para aguçar a utilização dos poucos de que dispunham até o extremo de suas potencialidades. Tanto para esculpir delicadamente o marfim, como demonstraram os sapés, quanto para povoar uma coluna de varanda iorubana ou abrir num grande tronco o bojo de um barco.

Este tipo de embarcação muito simples, feito de um madeiro inteiriço a que se dava forma, era o mais comum em toda a África. Na Contracosta, por influência indonésia, ele podia ter um balancim, ou contrapeso lateral. No Atlântico e nos rios, era simples piroga ou comprida almadia, impulsionada por muitos remos, ou pelo vento. Em algumas partes, conhecia-se a balsa, feita com a junção de vários troncos. E o barco-casa, com teto e paredes de palha. As velas empurravam zambucos, pangaio e outros tipos de embarcações feitas, no Índico, com pranchas de madeira amarradas com corda ou tamiça de coco e calafetadas com massa de algodão e gordura. E aqui parava a tecnologia náutica africana. Não se estranhará, por isso, que os congos, e talvez outros povos antes deles, embora acostumados a grandes almadias, confundissem com baleias as formas bojudas que se aproximavam de suas costas e traziam os portugueses.

## Posfácio à 2ª edição

Ao rever este livro para uma nova edição, procurei fugir do risco de reescrevê-lo. Lembrei-me da lição mais de uma vez repetida por Erwin Panofsky e preferi guardar para este posfácio algumas notícias do que colhi, e me pareceu importante, em leituras mais recentes. Havia, contudo, que introduzir modificações em uns poucos capítulos, os de números 3, 9, 12, 14, 22 e 25, e ampliar consideravelmente o capítulo 2 (sobre as origens do homem), que não resistiu ao meu reexame, parecendo-me, e a muitos de meus leitores, esquemático demais e, talvez por isso mesmo, ultrapassado. Os acréscimos que lhe fiz creio que o melhoraram bastante, ainda que continue a ser — e parafraseio Drummond — “apenas um arabesco em torno do elemento essencial — inatingível”. Em outros casos, pareceu-me que a introdução de parágrafos novos devia evitar-se, a menos que não trouxesse sacrifícios para o andamento harmonioso do texto e o equilíbrio de suas formas.

Um livro aspira a sempre ser como a frase perfeita para Isaac Babel. Num de seus contos, ele nos diz que uma frase, ao nascer, não é boa nem má; o seu destino vai depender do ligeiro apertar de um parafuso. Mas basta avançar um tantinho a mais na volta da chave de fenda, para pôr-se tudo a perder. No caso deste *A enxada e a lança*, escrito com cuidado, alegria e paixão, cabia-me evitar que novas dúvidas, reflexões e hipóteses se voltassem em remendos, sobretudo quando não alteravam a essência dos desenhos que nele se traçam. Também um livro como este aspira a ter sua sucessão de ritmos — mais repousado aqui, mais rápido acolá —, suas áreas de claridade e de sombra, seu entrelaçar de temas, seu jogo de diferenças em peso e volume. Temi alterar-lhe o compasso e, por isso, fui cauto nas correções. E modesto.

Não refiz, por exemplo, o início do capítulo 6, no qual menciono a expedição da rainha egípcia Hatshepsut à terra de Punt. Se ali não digo onde esta ficava, é porque ninguém o sabe com certeza. A fantasia já pôs até mesmo no Marrocos e em Moçambique<sup>1</sup> esse país famosíssimo, com o qual os egípcios mantinham contatos desde o terceiro milênio antes de Cristo. Talvez o fizessem pelo interior, subindo o Nilo. E talvez o fizessem pelo mar Vermelho, em barcos que eram armados em suas praias. De Punt chegava ao Egito o incenso — e isto já no reinado do faraó Sahura, da V Dinastia,

conforme se anota na pedra de Palermo — e também mirra e outras resinas odorantes.

Por muito tempo, colocou-se Punt no Chifre da África, mais precisamente nas costas setentrionais da Somália. E há quem continue a sustentar que ali ficava<sup>2</sup>, contra os argumentos dos que lhe situam os portos nas costas das atuais Repúblicas do Sudão e da Eritreia, entre os 17 e 12 graus de latitude norte. O seu hinterland compreenderia desde as elevações norte-orientais da Etiópia, até, já a caminho do Nilo, os territórios de Berber e Kassala.<sup>3</sup> Não se lê numa estela da XXVI Dinastia que inesperada chuva sobre a montanha de Punt fez aumentar a altura do Nilo e o derramou sobre a várzea?<sup>4</sup> E não é para o Nilo que descem o Atbara, o Bahr-el-Azrak e outras águas do noroeste etíope? Mas será que Punt foi sempre a mesma terra? Ou se aplicou o nome, no correr dos séculos, a diferentes lugares?

É possível, assim, que se tivessem passado na Eritreia as cenas eternizadas nos relevos<sup>5</sup> do monumento funerário à rainha Hatshepsut, em Deir el-Bahari, no qual se celebra a viagem que ela promoveu a Punt, em busca de árvores de incenso, para plantá-las no Egito.

Eis que estamos no início do século XV a.C. Vemos aldeias de cabanas cônicas, construídas sobre estacas, entre palmeiras. E homens a conduzir bois e a tanger jumentos com fardos sobre os lombos — e num dos jericos vai uma mulher escanchada. Essa gente, de cujo chefe sabemos o nome, Parahu, bem como o de sua esposa, a gorda Atiya, mercadeja com os marujos egípcios montículos de incenso, anéis de ouro, vigotes de ébano, presas de elefante, plumas e ovos de avestruz, peles de felinos, cascos de tartaruga e os mais diversos animais vivos. Provavelmente, os habitantes dos vilarejos conheciam o cultivo dos cereais. E plantavam muitas das árvores de que obtinham o incenso, pois lá vão eles, prancha acima, levando para os navios as suas mudas em vasos. Sabiam também navegar, e isto mostram, num túmulo tebano do mesmo século XV a.C., dois barcos que parecem jangadas, com velas triangulares negras. Neles, a gente de Punt ia vender incenso e mirra nas praias egípcias do mar Vermelho.

Quem sabe se não pertencia a Punt a chefia que se crê ter existido, no fim do terceiro ou início do segundo milênio a.C., em Mahal Teglinos, próximo a Kassala e à fronteira da atual República do Sudão com a Etiópia. Tinha ela, ao que parece, o aspecto de um microestado bem estruturado, e suas estelas mortuárias talvez sejam as matrizes das que depois se ergueriam em Axum.<sup>6</sup> Outras pequenas entidades políticas semelhantes existiriam, na mesma época e nas regiões próximas, ou se formaram nos séculos seguintes. Como aquela, no norte do Tigrê, a que me refiro [na página 185](#),



cujos governantes se denominavam Mlkn e Mkrb, ou mucarribe, e que se tornou um reino, conhecido pelo o nome de D'MT (Damot? Diamat?<sup>7</sup>). Isto nos séculos V ou IV a.C. Ou antes: entre os séculos VIII e V a.C.<sup>8</sup>

Alguns<sup>9</sup> sustentam que os soberanos do D'MT, embora na aparência sul-arabizados, eram gente da terra, assim como as elites em que se sustentavam. O poder deles assentava-se em bases locais. A monarquia não teria sido, assim, fundada por imigrantes iemenitas. Seria uma evolução de estruturas de poder surgidas ali mesmo, ainda que sofrendo influências do vale do Nilo e da Arábia do Sul, naturais em virtude do longuíssimo convívio entre aquelas duas áreas e o altiplano etíope. Em favor dessa hipótese, mostra-se que a cerâmica encontrada na área não tem relação com a iemenita, mas guarda forte afinidade com a sudanesa; comparam-se as inscrições sabeias com as dos principais sítios ligados ao D'MT, destacando-se as dessemelhanças na maneira de enunciar as frases; e se valorizam as diferenças arquitetônicas entre os dois lados do mar Vermelho. Pode-se, no entanto, argumentar que as discrepâncias são normais num processo de transplantação colonial (e que muito se recebe da terra a que se chega) e fazer um inventário de todos os restos de edifícios, túmulos, esculturas, inscrições e outros vestígios deixados pela classe dominante — entre os quais, os próprios títulos sabeus dos soberanos — para insistir na hipótese de sua origem iemenita. Joseph W. Michels, um dos que defendem essa tese, não hesita em considerar esses microestados, entre os quais se destaca o D'MT, como resultantes do controle político, econômico e cultural por colonos da Arábia do Sul.<sup>10</sup>

A polêmica não acaba aí. Pensam alguns que os desenvolvimentos se deram ao mesmo tempo nos dois lados do mar Vermelho, e que esses dois lados, tão semelhantes geograficamente, faziam parte da mesma unidade de cultura. (Não sustenta, aliás, Ali Mazrui que a Península Arábica deveria ser considerada parte da África, separando-se o continente africano da Ásia pelo vale do Eufrates e não pelo canal de Suez?) Há também quem suponha<sup>11</sup> que o influxo teria sido da Etiópia para o Iêmen e não ao contrário. Segundo essa teoria, os sabeus, sob pressão assíria, teriam emigrado da Arábia do Norte para a Etiópia, de onde passaram muito depois ao Iêmen, já senhores da escrita e da arquitetura que haviam desenvolvido no Tigrê.

Entre os que atravessaram o mar Vermelho, mas da Arábia para a Abissínia, figurariam (como refiro na [página 189](#) do mesmo capítulo 6) judeus ou grupos tingidos de mosaísmo, antepassados, muitos deles, dos falachas. A menos que ao falacha, na Etiópia, se chamasse judeu ou ayhud

com a mesma ausência de fundamento com que os cristãos coptas se proclamavam israelitas. Não seria ele, nesse caso, mais do que um cismático religioso ou dissidente político, que rejeitou a maioria dos elementos cristãos da tradição copta etíope, em favor de um retorno ao judaísmo (com a recusa da Santíssima Trindade, por exemplo) ou do fortalecimento daqueles componentes mosaicos de que se haviam impregnado os planaltos abexins. Desde Axum. Ou até mesmo antes de se ter a cidade tornado a capital de um reino. Não falta, aliás, quem sustente que os falachas (ou Beta Israel, a Casa de Israel, como preferem ser chamados) só se afirmaram, na forma com que depois se fizeram conhecidos, a partir do século XIV,<sup>12</sup> e como reação ao centralismo dos negachis e da Igreja copta.

Por várias vezes ao longo da história, os falachas, contagiados de fervor religioso, ergueram-se em armas contra o rei dos reis. Assim, quando era negus Ichaque, no início do século XV. Dele diz-se ter sido quem primeiro deu aos falachas este nome. Depois de vencer os rebeldes, Ichaque proclamou que aqueles que se convertessem ao cristianismo herdariam a terra de seus pais, mas os outros seriam dela privados, como se fossem estrangeiros, ou “falachas”. A palavra, segundo as tradições, poderia ter ainda dois outros sentidos: “os que não têm terra” e “o povo exilado”.<sup>13</sup> Quanto à expressão Beta Israel, esta talvez já existisse desde a época de Axum, para designar comunidades mosaicas. E talvez derive do nome de um irmão de Gebra Mascal, o príncipe Beta Israel, que, à frente de grupos heterodoxos, judeus ou judaizantes, se refugiou ao norte do lago Tana e nas montanhas de Semien.<sup>14</sup>

Do silêncio dos textos, não se deve necessariamente deduzir ter deixado de haver na Etiópia, entre o século VI e o XIV, grupos que se identificavam como judaicos. Mutismo semelhante os faz ausentes nos séculos XVII e XVIII. Só vão reaparecer por volta de 1840, durante um movimento revivalista, que reclamava a herança espiritual dos grandes mestres do século XV, como Abá Sabra. Este Abá Sabra teria sido um cristão de Xoa que se juntou a uma comunidade ayhud, convertendo-se à sua religião. Como, antes dele, fizera um outro monge, Cózimos. Após criar um mosteiro mosaico — o primeiro de que se tem notícia na Etiópia —, Abá Sabra pregou a observância estrita do Velho Testamento e do Torá e, embora tenha contribuído para infiltrar sua nova crença com elementos da liturgia e da literatura cristãs, defendeu uma rigorosa separação entre Beta Israel e o entorno copta.<sup>15</sup> A imagem que nos fica de Abá Sabra e de outros líderes religiosos falachas da época é a de que foram artífices de um grande

renascimento religioso. Juntaram-se a grupos de ayhud que já existiam; não os criaram. Podem ter reformado e consolidado a identidade falacha, mas não a construíram.

A origem dos falachas é um tema relativamente menor nos estudos de História africana. Questão maior, e pela qual aumenta anualmente o peso das estantes, é a da expansão das línguas bantas.

No capítulo 7, trato do assunto e, na [página 216](#), resumo a tese de Jan Vansina. Posteriormente, este modificou, ao refiná-la, a sua posição.<sup>16</sup> Abandonando o modelo da árvore a esgalhar-se, adotou, para explicar a história das línguas bantas, o das ondulações produzidas por seixos lançados num tanque: os modos de falar se propagam e interinfluenciam como os círculos na água. Uma outra metáfora poderia ser a das manchas. Numa mancha, as formas dialetais faladas nas bordas tendem a diferenciar-se mais rapidamente que as do núcleo, porque entre estas últimas, ao contrário do que sucede com aquelas, são mais intensos os contatos e as trocas. Nas margens, os modos peculiares de falar tendem mais facilmente a transformar-se em dialetos, e os dialetos em línguas. Isso não quer dizer que o mesmo não se venha a passar no núcleo, mas o processo será mais lento. Por sua vez, áreas da periferia da mancha, no próprio processo de diferenciação, tornam-se centros difusores de novos modos de falar, novas manchas cujos contornos se sobrepõem a zonas em que expandem outros dialetos. Uma língua pode ter, assim, mais de uma origem e, no passar dos séculos, ganhar espaço, perdê-lo e reconquistá-lo, sofrendo influências e alterações no percurso.

Conforme a nova teoria de Vansina, foi na parte mais ocidental dos Camarões que o idioma protobanto original se separou do feixe nbam-nkam de línguas bantoides. Há uns cinco mil anos. O protobanto expandiu-se, então, como um idioma ainda unificado, na direção dos Grandes Lagos e também para o sul, ao longo do oceano, no rumo do baixo Oguê. Posteriormente, formas dialetais se foram desenvolvendo na periferia desse espaço linguístico e transformaram-se em novos idiomas, que já não eram compreendidos pelos utentes do protobanto original. Mais tarde, também no núcleo da mancha diferenciaram-se vários grupos linguísticos. A dois deles chamamos protobanto ocidental e protobanto oriental. Enquanto esses dois feixes de idiomas se iam alonjando entre si, um outro, o norte-ocidental, começava a distinguir-se do protobanto ocidental.

Seguiu-se a dispersão simultânea do protobanto ocidental e do protobanto oriental. O núcleo do protobanto ocidental talvez se situasse no norte do Congo. Suas primeiras grandes fissões deram-se na sua periferia,

tanto nas florestas e pantanais entre os rios Sanga e Ubangi quanto em vários pontos da borda sul da mancha hipotética. Teria sido nessa franja meridional que tomaram forma os precursores de idiomas que se falarão nos cerrados do sudoeste da República Democrática do Congo, em Angola e na Namíbia. Mais tarde, também a coesão do núcleo se irá lentamente romper, dando origem a várias línguas.

Enquanto isso, o protobanto oriental expandia-se, das florestas a oeste da confluência do Ubangi com o rio Zaire, na direção do Índico. Talvez o antepassado do feixe sulista do banto oriental se tenha separado em algum lugar próximo ao médio Zambeze, aproximadamente na mesma época em que surgia, no norte de Moçambique, o protomacua. No outro lado da fimbria da mancha do banto oriental, iam-se gestando os chamados idiomas do Kilimanjaro. Finalmente, o núcleo também se cindiu em três feixes: um a compreender os idiomas falados em Chaba e na Zâmbia; um outro, os dos Grandes Lagos; e um terceiro, os do extremo leste da África Oriental.

Tudo isso é apenas o resumo de um processo complexo, em que as cisões se sucederam em cada subdivisão — primeiro na periferia, depois no centro. Nesse processo, muitos dialetos não chegaram a línguas e muitas línguas morreram. O desenho que dele nos fica não é de uma expansão contínua, mas o de numerosas dispersões, sucessivas e coetâneas, ao longo de séculos ou milênios, quer por conquista militar, quer pela emigração pacífica, quer por contágio e adoção de uma língua de prestígio, sem que tenha ocorrido, nesse último caso, qualquer movimento populacional.

Por que razões, no entanto, os idiomas bantos se espalharam, deslocando os seus rivais, por tão imensa porção do continente africano? Jan Vansina propõe-nos como resposta o que considera apenas uma conjectura. Quando o protobanto original começou a ganhar terreno, os que o falavam não carregavam uma bagagem técnica mais diversificada do que a de muitos daqueles que encontraram no caminho. Eram, porém, organizados em grandes famílias, várias das quais viviam juntas em grandes aldeias. Essas comunidades dividiam-se, ao ultrapassar certo tamanho, ou quando baixava a fertilidade das terras que trabalhavam, ou ainda quando os seus líderes se desentendiam. Os novos vilarejos que iam erguer em outras terras logo se transformavam, por sua coesão e tamanho, num centro de comércio e interesse para as populações próximas, que acabavam por aprender a sua fala. De bilíngues, esses vizinhos, no suceder das gerações, acabavam por descartar seu idioma original e adotar uma língua banta. No início, o prestígio desta derivava, portanto, do tamanho das aldeias e da

sólida organização social. Só mais tarde, a difusão das línguas bantas seria favorecida pelo aumento numérico dos que as usavam, pelo prestígio de sua religião e de seus sacerdotes, pela habilidade de seus comerciantes ou pelo uso de novas tecnologias, como o fundir do ferro.

Reconstruções como essa e como as que esboço no capítulo 7 não são por todos aceitas.<sup>17</sup> Não se discutem apenas algumas de suas partes — como, por exemplo, se os antepassados dos bantos orientais, ao se deslocarem na direção dos Grandes Lagos, margearam a floresta ou seguiram por dentro dela, pela nervura dos rios<sup>18</sup> —, mas põem-se em dúvida os seus fundamentos e até a sua utilidade,<sup>19</sup> preferindo-se deixar sem explicação por que os idiomas bantos, não mais que um grupo do sub-ramo bantoide do sub-ramo benué-congo do ramo níger-congo da família níger-cordofaniana, são hoje falados por mais de duzentos milhões de pessoas e em tão extenso território. Há quem considere as migrações bantas simples exercício de imaginação e argumente não haver nada que autorize o vincular-se a determinado idioma que se falava no passado (e que nele não deixou traços visíveis) certo tipo de vasilha de barro ou o conhecimento do ferro. Recusam-se, assim, como arbitrárias, as atribuições a povos de língua banta das terracotas de Urewe ou de Kwale, e prefere-se, em vez de aceitar a unidade subjacente no chamado complexo de Chifumbaze, destacar o que singulariza cada uma das cerâmicas nele incluídas, o que indicaria serem produtos de culturas sem raiz comum. Tampouco deixa de haver quem assegure — e aqui estamos também no domínio das especulações — que os idiomas bantos já seriam falados na maior parte dos amplíssimos territórios onde hoje predominam, milênios antes que nesses se recebessem ou reinventassem a agricultura e a fundição do ferro.<sup>20</sup>

Se há que buscar explicação — tarefa de que não pode eximir-se o historiador — para o predomínio das línguas bantas em tão alargadas extensões da África, a que naturalmente ocorre é a das migrações de povos que as falavam, com o contágio, a imitação e o empréstimo a ampliarem o processo expansionista. Por isso, fico fiel ao que aprendi para escrever o capítulo 7. Não vejo por que, na África subsaariana, as coisas se passariam de modo distinto ao de outros continentes, nos quais boa parte da história está ligada a movimentos populacionais, sejam invasões armadas ou migrações pacíficas, em grandes ou pequenos grupos, aparatosas ou discretas, lentas ou céleres, forçadas ou voluntárias, únicas, múltiplas, continuadas, sucessivas ou em série.

Mesmo no início, quando ainda não dominavam o ferro, não seria menor

a equipagem banta do que a controlada pelos tupis-guaranis, de cuja dispersão pela América do Sul se guardam tantos testemunhos. Chegaram os tupis-guaranis a ocupar a bacia do Paraná-Paraguai, os territórios atuais de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e boa parte do Rio Grande do Sul, quase todo o litoral brasileiro e as margens dos rios Amazonas, Madeira, Tapajós e Xingu, além de trechos do Amapá, o norte do alto Pilcomaio e a mesopotâmia entre o alto Araguaia e o alto Tocantins. Em sua expansão, perderam eles muitas vezes traços de sua cultura, mas, na maioria dos casos, transmitiram seu idioma e seus costumes a outros grupos, tupi-guaranizando, por domínio, assimilação, imitação e contágio, os povos que encontravam e que, por sua vez, se fizeram difusores dos novos modos de falar e de viver. Tal como teria sucedido aos bantos. Comparem-se os mapas da África e da América do Sul: se os tupis-guaranis chegaram, de migração em migração, até tão longe, não há por que negar aos bantos a mesma dimensão de aventura e êxito. Por isso, continuo a vincular à expansão das línguas bantas o surgimento de muitos estados na região interlacustrina da África Oriental, como faço no capítulo 14. Mas, ao que escrevi na [página 414](#), talvez valha a pena acrescentar aqui alguns parágrafos, para explicar melhor o processo.<sup>21</sup>

O longo convívio entre distintos tipos de agricultores e pastores — bantos, cuxitas, sudânicos orientais e sudânicos centrais —, na ampla área a oeste do lago Vitória, de solos bons e de boas águas, de clima ameno e chuvas regulares, deve ter-se traduzido em intensas trocas de bens — e provavelmente em escambo de mulheres. Os bantos permutariam peixe seco por sorgo ou couros com os sudânicos e entregariam farinha de inhame aos cuxitas e deles receberiam bois. A expansão das atividades econômicas e sua natureza variada devem ter estimulado o uso e a produção de utensílios de ferro, como enxadas e pontas de lanças e flechas, e assim favorecido os bantos, que se mostraram também mais capazes do que os vizinhos de se adaptar a diferentes circunstâncias e modos de vida. Como decorrência do contato e do comércio, cuxitas e sudânicos acabaram por dissolver-se nas comunidades bantas. Ou, pelo menos, delas adotaram o idioma.

No início do século XI, já falariam banto os que cultivavam cereais e os que pastoreavam bois, os que ocupavam as margens dos lagos, as campinas, os montes, as terras mais úmidas e as mais secas, e os que plantavam inhames e bananeiras, e semeavam grãos, e remavam e pescavam nos rios, e caçavam nas matas, e fundiam o ferro. Dois tipos de sociedade — uma, sedentária, nas terras úmidas, baseada nos trabalhos



agrícolas; e outra, muito mais móvel, dependente da pecuária — foram-se formando, lado a lado. Ou a enlaçar-se, como no caso de Rutara, ao sul do cotovelo do rio Kagera, onde, nas mesmas comunidades, se plantavam bananeiras e se criavam vacas.

Os grupos pastoris tinham nos bovinos um bem capaz de acumular-se em riqueza e de servir de medida para a diferenciação social e, conseqüentemente, para a construção do poder político, por meio do controle e da transferência de touros e novilhas. As sociedades agrícolas iriam encontrar nos bananais uma forma de riqueza semelhante.

A área a oeste do lago Vitória ou Nianza parece ter sido um dos principais teatros de experimentação e inovação no cultivo da banana. Ali, após um demorado período de familiarização com a fruta, sobretudo com as usadas para cozinhar e fazer cerveja, iniciou-se, por volta do ano 1000 (ou não depois de 1200), uma fase de desenvolvimento de novas variedades de bananeiras e de seu cultivo intensivo. Os bananais eram perenes e o trabalho neles investido transformava-se em capital, em patrimônio permanente das linhagens que os controlavam e herdavam. Tiveram, assim, papel semelhante ao dos rebanhos, ao concentrar riqueza, diferenciar pessoas e tecer novas relações de dependência e mando. A evolução das instituições bantas na direção do poder centralizado seria, assim, decorrência dos novos relacionamentos sociais derivados do plantio intensivo da banana e de novas técnicas pastoris.

Se, ao tratar da expansão das línguas bantas, deixei de alterar substancialmente o meu texto, o mesmo fiz com relação aos começos de Gao, que abordo nas [páginas 317 a 320](#) do capítulo 11. Ali menciono as estelas tumulares de Sané, com epitáfios em árabe de reis e seus familiares, mortos entre 1100 e 1265. Os nomes que deles constam não coincidem com os das genealogias tradicionais. São nomes longos, à maneira árabe, e talvez representem uma outra forma de designar cada soberano. Este teria, assim, dois nomes: um em árabe, e o segundo no idioma da terra. Mas é possível que as lápides correspondam, não aos zás, mas a vassalos destes, que seriam régulos de Sané.<sup>22</sup> A menos que marquem — como aventou John Hunwick<sup>23</sup> — as sepulturas de chefes almorávidas, talvez azenegues massufas, que se teriam imposto como reis na Gao da margem esquerda do Níger, enquanto os zás continuaram senhores da direita. Essa coexistência teria cessado com a reconquista da Gao dos estrangeiros pela Gao nativa, na segunda metade do século XIII.

Uma outra hipótese, de certo modo herética, porque subverte as reconstruções até agora aceitas da história de Gao, foi proposta por Dierk

Lange.<sup>24</sup> Afirma ele que a dupla Gao dos autores árabes não se disporia em cada uma das margens do Níger, de vez que o “Nilo” a que fazem referência não seria aquele rio, mas, sim, o uede Tilensi (ou Gangaber). Ambas as cidades situar-se-iam, portanto, no lado esquerdo do Níger, separadas pelo uede, que então seria um curso d’água quase perene: na Gao Antiga, ficava a cidade dos nativos, e em Sané, ou Gao-Sané, a dos comerciantes estrangeiros. Sobre as duas cidades reinava o zá, cujos antepassados não provinham de Cuquia, mas seriam mandês, como a maioria de seus súditos, e pertencentes à linhagem dos Cantes.

Islamitas desde a metade do século X, os Cantes teriam sofrido os efeitos do jihad almorávida e da expansão azenegue. Por volta de 1080, os comerciantes e caravaneiros sanhajas que viviam em Gao-Sané, inflamados pelo zelo religioso, tomaram o poder e fizeram rei um dos seus, da linhagem Zaghe — o nome que figura como ancestral de vários dos reis lembrados nos epitáfios de Sané e que poderia ser o Alaiamã das lendas, por elas transformado, de um estrangeiro azenegue, no fundador dos zás. Os reis azenegues teriam contraído sucessivos matrimônios com princesas da terra, da dinastia Zá que haviam subordinado, sem, contudo, destruir, havendo essa mantido, como tantas vezes sucedeu na África, a condição de linhagem real e a natureza sagrada. Os zás teriam continuado, assim, a “reinar” paralelamente sobre os seus, ainda que com poder muito reduzido e em posição subalterna.

Como consequência dessa hipótese, Dierk Lange sugere que Gao tenha sido vencida duas vezes pelo Mali, a primeira por Mansa Uli e a segunda por Sacura, e que a devolução de sua independência, atribuída a Ali Colom e Salmã Nari (ver [páginas 328](#) e [546](#)), só se tenha dado bem mais tarde, e de forma definitiva, na passagem do século XIV para o XV. Segundo Lange, Ali Colom não seria, como afirmam as tradições, o filho de um zá, mas, sim, um príncipe da casa de Zaghe, um descendente dos reis almorávidas que mandaram talhar as estelas tumulares de Sané. De outro modo, como explicar a mudança, de zá para soni, no título dos reis de Gao? Zaghe e Soni seriam a mesma coisa. Quanto aos zás, despidos do mando pelos Zaghes, na segunda metade do século XI, mas que haviam logrado manter a condição de casa real paralela (talvez como “senhores da terra”), os zás teriam voltado ao poder, duzentos anos depois, na condição de prepostos do mansa.

Mas só por algum tempo. Pois a longa disputa entre os dois grupos reais, no seio do que se poderia chamar de monarquia dual, resolver-se-ia finalmente em favor dos Zaghes ou Sonis, graças ao apoio dos sorcos de

Farã Maca Botê a Ali Colom. Farã Maca Botê deixaria, assim, de ser a personagem mítica que está na origem dos songais e de Gao (ver [página 318](#)), papel que lhe emprestou a história oral, porque nela se teriam embaralhado e confundido as tradições etiológicas dos Zaghes e dos sorcos com as do surgimento dos primeiros zás. Para Lange, Farã Maca Botê continuaria a simbolizar a intervenção militar sorca. Mas esta ter-se-ia dado fora do tempo do mito, no fim do século XIV ou início do XV.

Fica a hipótese como hipótese, como mais uma hipótese — o que, conforme já se disse,<sup>25</sup> em face da pobreza e da fragilidade dos indícios, é tudo o que os historiadores podem, por enquanto, apresentar a respeito do que ocorreu no Níger antes do Quatrocentos.

Igualmente heterodoxas são as conclusões que, sobre Gana e Mali, Dierk Lange<sup>26</sup> extrai da releitura dos autores árabes. Conforme menciono nas [páginas 283 e 284](#), ele avança a tese de que não ficava em Koumbi Saleh, nem no Sael, mas, sim, no delta interior do Níger, a verdadeira capital do caia-maga. É ali que ele situa igualmente um antigo estado do Mali, marcado por grandes túmulos, datados dos séculos VII a XII e semelhantes aos que Al-Bakri<sup>27</sup> pôs em Gana. Se, como pensa Lange, esse Mali Antigo e Gana são um só e o mesmo reino, a conquista de Sumanguru Cante e de seus sossos, em 1203 ou 1204, teria sido de curta duração, e o império ganense, após repor-se de um período de declínio e lutas internas, teria voltado a ampliar as áreas sob seu domínio no Sudão Ocidental. Só que retomaria, nos autores árabes, o nome de Mali. Nesse caso, pertenceria à mesma corte a grande pepita de ouro em que o gana e o mansa amarravam os seus cavalos.

O ouro que deu renome a Gana fez também famoso Zimbabué, cuja história esboço no capítulo 15. Sobre o seu declínio, de que trato na [página 448](#), quero aduzir algumas frases.

Por volta de 1450 — segundo Peter S. Garlake<sup>28</sup> — o Grande Zimbabué perdeu a condição de paço real, sendo abandonado pouco antes da chegada dos portugueses a Moçambique, ou logo depois. Não se afasta, porém, que, embora a urbe tivesse decaído em tamanho e importância, algumas de suas partes continuassem a ser ocupadas no início do século XVI. Em escavações feitas num dos recintos murados a nordeste da Construção Elíptica, acharam-se, com efeito, três fragmentos de um prato de porcelana chinesa azul e branca, da dinastia Hongzi do período Ming e, portanto, de entre 1488 e 1505. Talvez o lugar das escavações, o chamado Recinto Ocidental do Vale, fosse, no fim do Quatrocentos e início do século seguinte, a residência de um soberano muito reduzido em súditos e poder.<sup>29</sup> Ou talvez

ali morassem, como escreveu João de Barros, as mulheres do monomotapa<sup>30</sup> ou do rei de Tórua.

A mesma casa de daga onde se encontraram os cacos de porcelana revelou outra surpresa. Dela se recolheram, junto a um buraco que deve ter sido ocupado por um poste, cerca de trezentas tachas e pequenos pedaços e tiras de ouro. Como essas tiras possuem furinhos correspondentes às pontas das tachas, é de imaginar-se que o poste estaria recoberto de lâminas de ouro.<sup>31</sup> Se as casas e os santuários eram assim decorados, aumenta mais ainda a impressão de magnificência — sem par na África —<sup>32</sup> que causam ainda hoje as grandes muralhas de Zimbabué.

A descoberta reforça o quadro sobre a importância do ouro e de seu mercadejo no processo de concentração e consolidação das estruturas de mando no Grande Zimbabué e lhe empresta quase a mesma nitidez com que se apresentava em Gana e no Mali. Nesses e em outros casos, o comércio a distância aparece como um dos principais instrumentos dos reis para acumular e distribuir riqueza e, assim, fortalecer o seu domínio.

Não se pode deixar de indagar, por isso, se o comércio a distância não explicaria também os requintados bronzes de Igbo-Ukwu (objeto do capítulo 18) e o túmulo de Igbo Richard, com o seu notável. Nem fica fora de lugar a pergunta, que se fez J.E.G. Sutton,<sup>33</sup> sobre se o marfim e os escravos bastariam para justificar a opulência que pressupõem as peças desenterradas de Igbo-Ukwu. Marfim e escravos eram artigos relativamente abundantes em vários lugares ao sul do Saara, não havendo necessidade de recorrer-se a uma tão extensa linha de trocas — das praias do Saara até a Ibolândia — para adquiri-los. Propõe, então, Sutton, tendo em vista a habilidade e o requinte com que em Igbo-Ukwu se trabalhavam os metais, que se acrescente a prata — obtida na redução do cobre e de que se encontraram vestígios nos bronzes de Igbo-Ukwu — à lista de produtos que seguiam para o norte. Sua conjectura se arremata em audácia com a sugestão de que a prata da Ibolândia subia até o Chade e dali, após atravessar o Darfur, chegava ao Egito e à Núbia, onde se transformava nas cruzes, patenas e cálices das igrejas de Macúria e Alódia.

A menos que novos achados arqueológicos sejam de tal natureza que nos ensinem como eram e viviam os homens e mulheres que moldaram no bronze as peças de Igbo-Ukwu, temo que continuaremos a correr o risco de, neste como em outros assuntos, resvalar da imaginação para a fantasia — e recordo a fina diferença que entre os dois conceitos estabeleceu Coleridge.

Repito a advertência de que são escassos, frágeis e frequentemente contraditórios os dados aos quais se arrimam as reconstruções do passado

africano. E, como todas as outras histórias, até mesmo as familiares, a da África está sujeita a invenções e reinvenções da tradição. No sentido que lhes dá Eric Hobsbawm<sup>34</sup> e, talvez, noutro ainda mais amplo, pois nem sempre essas invenções e reinvenções são intencionais e muitas vezes se desenvolvem como respostas inconscientes ou semiconscientes a novos desafios coletivos. Talvez não tivessem, por exemplo, intuição, suspeita ou ciência de que lhes seria útil e necessária uma identidade que a todos abarcasse, os homens e mulheres que, falando idiomas muito semelhantes, viviam, no século XIX, em algumas cidades do sudoeste da Nigéria, e especialmente em Lagos, sob a pressão cultural cristã e britânica, e aqueles que para lá afluíam como refugiados das guerras no interior, e os ex-escravos retornados do Brasil ou da Serra Leoa.<sup>35</sup> No entanto, tão logo surgiu, na boca e na pena dos missionários e dos linguistas, o conceito de iorubá — palavra que, até então, era usada somente pelos hauçás e para designar apenas os oiós —, eles o adotaram prontamente e prontamente se fizeram membros de uma nação, a iorubana, com um único idioma (cujas variantes passaram a considerar dialetos), com uma só origem, Ilê-Ifé, e um ancestral comum, Odudua,<sup>36</sup> embora sem deixar de ser também ijexás, ondos, ifoniins, quetos, auoris, egbas, egbados, ibolas, ijebus, ilajes, equitis, abinus, igbominas, ibarapas, oiós e ifés. E também sarôs (os provenientes da Serra Leoa) e agudás (os retornados do Brasil).

O edificar de uma identidade comum foi acompanhado, contraditoriamente, pelo redescobrimento do passado particular de cada um dos vários povos que foram postos, dadas as coincidências linguísticas, culturais, religiosas e políticas entre eles prevalecentes, dentro de uma só chave, com o nome de iorubás. Valorizaram-se, em cada cidade-estado, as suas tradições. Multiplicaram-se as histórias locais, escritas, em geral a partir dos recitativos dos bardos, por quem integrava a corte do obá ou vivia na fímbria dela. Talvez a principal função política dos bardos fosse entoar louvores ao rei. Por isso, as tradições que preservavam eram aquelas que douravam o rei, a sua dinastia, os seus antepassados. A história de cada obado ia tomando, assim, de geração em geração, a forma que melhor servia aos interesses do soberano e da linhagem dirigente.<sup>37</sup> E foi esse desenho do passado, tal qual se traçava no fim do século XIX ou início do século XX, que se imobilizou, com ou sem as correções ditadas por novas conveniências religiosas ou políticas, nos textos de história local compostos, nos últimos cem anos.<sup>38</sup>

Praticamente todos esses textos começam com um relato de como surgiu a cidade, o reino e o seu povo — o que muitas vezes se confunde com o do



próprio aparecimento do homem sobre a terra. Do início tudo defluiu. No desfazer do caos, o mundo se organiza e hierarquiza. Daí que se narre, em cada cidade-estado, a sua origem de um modo que a enobrece e dá grandeza a seus maiores e a seu rei, e se conte também, lateralmente, como nasceram outros reinos, com enredos que lhes negam títulos ou os votam à dependência. Nas histórias de origem, Ifé encontra os argumentos para impor-se a Oió, e Oió, não só para declarar sua singularidade e independência, mas também sua hegemonia.

Assim, na Nova Oió, não só se diz que o oni de Ifé descende de um escravo, mas também se nega que Oió-Ilê tenha sido fundada por Oraniã. Às versões sobre o início do reino, que resumo nas [páginas 583](#) e [584](#), somam-se outras, das quais destaco duas. Na primeira, teria sido Xangô o fundador de Oió.<sup>39</sup> Na segunda, fixada por um neto de alafim por parte de pai e pertencente, por parte de mãe, à mais alta nobreza de Ondo, o reverendo M.C. Adeyeme,<sup>40</sup> também não figura Oraniã, não se menciona Ifé, nem há perfume de orixá.

Adeyeme pertencia à Igreja anglicana, mas trabalhou possivelmente com informantes de uma Oió em grande parte islamizada e que já tivera até mesmo um alafim muçulmano,<sup>41</sup> ainda que cumprisse, como dele se esperava, os ritos de Xangô.

Segundo Adeyeme, a gente de Oió veio de Medina, na Arábia, e se instalou no Borgu. Após algum tempo, os antepassados dos oiós, descontentes com os hospedeiros, decidiram partir. Ciente da oposição dos baribas, começaram a fazer, disfarçadamente, pequenas viagens e a erguer muralhas pelo caminho. E pediram a um escultor, Oloje, que lhes fizesse estátuas do tamanho de homens. Na noite da fuga, eles as levaram para Igboho e as puseram no alto da muralha, vestidas e armadas como guerreiros. Quando os baribas deram pelo desaparecimento dos hóspedes, saíram a persegui-los. Chegados a Igboho, dispararam suas setas contra as estátuas, a crer que eram gente. Como essas não caíssem, imaginaram que fossem seres sobrenaturais e fugiram, apavorados, deixando Igboho nas mãos de Omoluju, que se tornou o primeiro alafim. Mais tarde, um seu sucessor, Ogbolu, conduziu o seu povo em outra migração, no fim da qual foram dar no sítio onde se ergueria Oió-Ilê. A colina já era, porém, habitada e tinha um régulo. Após sacrificarem, a conselho deste, o primogênito de Ogbolu ao deus da terra, os recém-vindos uniram-se aos primitivos donos do outeiro e com eles formaram uma só comunidade.

Também a afastar-se de Ifé e a renunciar à herança de Odudua, recuperam-se e valorizam-se atualmente, no reino de Benim, algumas



tradições<sup>42</sup> que não foram consideradas por Jacob Egharevba, a quem segui no capítulo 22. Dão elas novo relevo aos ogisos na construção do reino e de suas instituições e negam que o seu Oraniã — e esta é a posição do atual obá<sup>43</sup> — tenha sido um príncipe ifé, um estrangeiro de essência divina. Fazem-no edo, benim e filho do último ogiso. Após a deposição do pai, ele se teria exilado em Ifé, de lá voltando para governar os seus. Embora de nome Ekaladerhan, o povo o conhecia como Omonoyan — donde a confusão com Oraniã.<sup>44</sup>

Das novas histórias sobre fundações de cidades, dinastias e reinos, conto apenas essas. Não cabem muitas outras no espaço deste livro, a recuperar passados que interessam ao presente ou o justificam, explicam e enobrecem. Nem eu as conheço todas. Como não tive acesso a muito da literatura que sobre a África se escreveu e se escreve. E, do que li, não refiro tudo. Ou melhor: resumo só uma pequena parte. Não encontrei jeito para usar, numa tapeçaria deste tamanho, embora menor do que o seu tema, o ponto miúdo do bordado em bastidor, ainda que, em algum momento, tenha abandonado as personagens e a amplidão da paisagem em que caminham, para fixar-me no pormenor de um pátio, num vaso de barro ou imagem de madeira. Os leitores me perdoarão também por deixar de fora muitas hipóteses sobre os começos e o desenrolar das histórias dos povos africanos, e por apenas referir teorias em conflito, sem deter-me em explicar seus argumentos, e por não referir textos que se escreveram há quarenta anos, nem citar achados arqueológicos ou teses que datam de alguns meses. O escrever esta obra pressupôs escolha e corte. Elegi, do material que tinha ao meu dispor, o que me pareceu mais relevante e condizente com a minha visão da história africana, de um passado como pode ter sido e como o lembram ou imaginam os povos da África. Isto é um esboço — relembro — e não mais que um esboço. Um esboço incompleto, imperfeito e efêmero. Apenas uma introdução aos estudos africanos. É um convite a outras leituras, com as quais se chegará às amplidões de voo e luz dos tetos afrescados do Renascimento italiano ou às minúcias de um quadro de cavalete flamengo.

Não posso pôr um ponto final neste posfácio sem agradecer aos que me ajudaram a corrigir alguns dos muitos defeitos da primeira edição. Antes de qualquer outro, ao meu velho e querido amigo, o grande poeta Oswaldino Marques, que leu e releu o livro com vagareza e lupa. E, depois, a Alfredo Grieco, Alfredo Margarido, Ciro Flamarion Cardoso, Flávio Roberto Bonzanini, José Marcus Vinícius de Souza, Paulo Roberto de Almeida e Sérgio Paulo Rouanet. A um e a outro devo reparos por escrito; aos demais,

o aviso de um ou vários erros que me teriam provavelmente continuado a escapar.

Assunção, em 30 de setembro de 1995.

## Posfácio à 3ª edição

Ao rever novamente este livro, quase não lhe toquei no texto. Quem tiver lido o posfácio à sua 2ª edição já sabe por quê. E compreenderá também a razão de serem poucos os parágrafos que agora escrevo. Deixo ao leitor, com as novas leituras que, a partir desta, fará sobre história da África, a tarefa de atualizar o livro.

Ele não terá dificuldade em perceber que continua, e continuará talvez para sempre, a polêmica sobre as origens do homem moderno. Nos últimos anos, multiplicaram-se e refinaram-se as hipóteses, mas os numerosos modelos propostos podem, grosso modo, continuar a ser reduzidos aos dois apresentados nas [páginas 70](#) a 72: ou o *Homo sapiens sapiens* se desenvolveu, a partir do homem pré-moderno, em diferentes pontos da África, da Europa e da Ásia, ou ele surgiu exclusivamente na África e, ao expandir-se dentro do continente e fora dele, substituiu as populações de hominídeos preexistentes. Para alguns, isso se deu sem hibridação ou com hibridação inexpressiva; para outros, com uma hibridação intensa ou, quando menos, significativa.

Novas descobertas não me deram motivos para alterar minha narrativa, tão breve e esquemática, sobre os primeiros passos do homem no continente africano. E não creio que deva demorar-me em descrever como, ultimamente, se multiplicaram os exames críticos dos relatos tradicionais sobre a origem dos povos e dos estados africanos. Vem de longe, e terá ainda um grande trajeto, esse afã de procurar desentranhar a história do mito ou entender como a história molda o mito. Novas interpretações surgirão todos os anos. Que o leitor se encante em acompanhar, por exemplo, no texto completo, e não em resumo, John K. Thornton<sup>1</sup> a reecrevar a saga de Antino-Uene e os inícios do reino do Congo.

Não quero, porém, deixar de partilhar o entusiasmo com que soube de novos achados nas margens meridionais do lago Chade. Nos primeiros parágrafos do capítulo 13, afirmei que o homem não devia ser um estranho ao sul do lago, muito antes de 2000 a.C. e das culturas reveladas pelas escavações em Borno 38, Kursakata e Daima. Não devia ser, e não era. Trabalhos arqueológicos, realizados a partir de 1991,<sup>2</sup> trouxeram, entre outras, uma revelação emocionante: a descoberta, em Duguna, sobre o rio Komadugu Gana, de uma piroga, com cerca de sete mil anos de idade — a

mais antiga encontrada na África e uma das mais antigas de todo o mundo. Em canoas como essa, elegante, de proa e popa agudas, escavada num tronco de mogno africano, com 8,40m de comprimento e meio metro de lado na parte mais larga e mais profunda, pequenos grupos pescavam no Chade, então muito mais extenso, e nos rios que para ele corriam. Pertenceriam esses grupos, talvez, à mesma gente que vivia em Konduga, no ponto mais alto da linha geomorfológica de Bama, tida como uma antiga praia do Chade. Os habitantes de Konduga faziam, desde 4000 a.C., vasos de cerâmica e deviam viver sobretudo dos recursos do lago, dos rios e dos alagados que cobriam boa parte de uma paisagem verde.

Um pouco mais para o norte, e sempre ao sudoeste do lago, as escavações em Gajiganna revelaram a existência de aldeias onde moraram por cerca de seiscentos anos, desde 1000 a.C., criadores de gado, que também retiravam o sustento dos recursos aquáticos. Conheciam a cerâmica e, diante da escassez de pedras, faziam de osso harpões, facas, talhadeiras e furadores. De osso também eram os anéis que usavam como ornamento. Esculpiam no barro figurinhas humanas e de animais, principalmente bois.

Os avanços da arqueologia na Núbia<sup>3</sup> reclamam, por sua vez, alguns poucos parágrafos, em aditamento ao que se expôs nos capítulos 3 e 4 deste livro.

Revelaram-se entre a Segunda Catarata do Nilo e Dongola, e com mais evidência na região da Terceira Catarata, datados de meados do quarto milênio a 2600 a.C., os restos de uma cultura a que se deu o nome de pré-Querma, porque parece conter as sementes do reino daquele nome. Sua cerâmica era distinta da moldada pelo Grupo A, embora com ela tivesse semelhanças. Os seus vasos mais antigos possuíam, como os do Grupo A, uma lustrosa parede vermelha e tinham também o interior e os rebordos negros, mas só apresentavam incisões na borda negra.<sup>4</sup> Durante as escavações não se acharam, ao contrário do que sucede nas áreas ocupadas pelo Grupo A, cerâmicas nem objetos importados do Egito, a não ser na ilha Saí, logo ao sul do Batn-el-Hagar, o que indicaria que as povoações da cultura pré-Querma não mantinham relações comerciais intensas com os egípcios.

Na área onde se ergueu a cidade de Querma, em terrenos cobertos por um de seus cemitérios, encontraram-se os vestígios de um povoado que lhe seria anterior, com centenas de tulhas cavadas no solo, milhares de buracos de estacas a marcar cabanas redondas, currais e dois prédios retangulares. As construções deviam ser de pau a pique. A gente da cultura pré-Querma

que habitava essa póvoa era sedentária, cultivava a terra e criava gado.

Há indícios de que a povoação seria envolta por uma paliçada, com uma porta protegida por dois grandes bastiões.<sup>5</sup>

Logo no início do capítulo 4, declarei que não se sabia ao certo onde ficava Napata, porque não se haviam achado os restos dela, de suas fortificações, de seus templos, de seus palácios. Hoje, já se sabe. Estendia-se entre o monte Jebel Barcal e as praias do Nilo.<sup>6</sup> E há quem pense que a mudança do centro do poder cuxita de Napata para Méroe se tenha dado devido à tomada do poder, no primeiro terço do século III a.C., por uma nova dinastia, originária da última cidade. Seria a essa substituição da aristocracia napatana por uma outra, sulista e menos egípcianizada, que se referiria o episódio, que consta da obra de Diodoro da Sicília, sobre como Ergamenes se libertou da tutela dos sacerdotes de Amon. Ergamenes, identificado com Arcamani, seria o primeiro da nova série de soberanos, o que explicaria não só o haver trocado de Nuri para Méroe o local de sua sepultura, mas também a substituição, que se daria a partir dele, dos hieróglifos egípcios pelos meroítas e por uma escrita cursiva, bem como a devoção crescente aos deuses locais, como Apedemeque.<sup>7</sup> Já se aventou que seria este deus que estaria retratado, em estilo helenístico, como um homem barbudo<sup>8</sup> — e não Júpiter Sarapis, como se sugere na [página 149](#). Apedemeque figuraria no seu templo em Naga com várias formas diferentes: como um leão sentado, com corpo humano e uma ou três cabeças de leão, com a cabeça do felino, peito e braços humanos, tendo por resto do corpo uma serpente a emergir de uma grande flor, e também inteiramente humano, como se fosse um deus da Grécia ou de Roma.

Em outro capítulo sobre a Núbia, o oitavo, deixei de ressaltar a mudança nos costumes funerários, após a conversão ao cristianismo dos reinos de Nobácia, Macúria e Alódia. Quase todos, fossem poderosos ou humildes, passaram a ser enterrados envoltos em mortalhas, em covas retangulares estreitas, cobertas por uma placa de tijolos. Em algumas tumbas, essa cobertura podia ter a forma de cruz, ser arredondada, dispor de lápides ou de pequenos nichos para lâmpadas. Havia também uma espécie de jazigo comunal, em abóbada, no qual se enterravam vários corpos. Na cripta das igrejas sepultavam-se os bispos, com seus trajes religiosos, e numa delas, a do arcebispo Georgios, as paredes estão cobertas de inscrições.<sup>9</sup>

A morte nivelava os crentes. Mas nem todos. Em Banganarti, a dez quilômetros de Dongola, trabalhos arqueológicos realizados entre 2001 e 2003 revelaram duas igrejas, uma por cima da outra. Ao longo da parede oriental da que ficava abaixo, havia uma série de sepulcros. Quando a

segunda igreja foi construída sobre a primeira, ergueram-se sobre esses sepulcros sete capelas, decoradas com pinturas de reis núbios, coroados, com os trajes de seu ofício, tendo numa das mãos um cetro e na outra, uma segunda coroa. Cada rei estava pintado entre apóstolos, tendo atrás deles, como a guardá-los, um arcanjo. Noutras capelas, figuram dignitários, sem acompanhantes, usando uma espécie de capacete com chifres. Algumas inscrições indicam que nessas igrejas repousam reis de Macúria.<sup>10</sup>

No capítulo 9, mencionei que, para alguns, a capital de Gana não ficava na atual Mauritânia, em Koumbi Saleh, mas no delta interior do Níger. No posfácio à 2ª edição, mostrei como Dierk Lange, que sustenta essa teoria, não nos deixa esquecer que é ali, no médio Níger, na chamada Região dos Lagos, que se encontram grandes túmulos (como os de El Oualedji e Koï Gourrey) semelhantes aos descritos por Al-Bakri para abrigar o cadáver do rei. O arqueólogo Roderick James McIntosh, que, com sua mulher, Susan Keech McIntosh, por tantos anos tem trabalhado na região do médio Níger, reforça a tese.<sup>11</sup> Lembra ele, ademais de não se ter encontrado, nas imediações de Koumbi Saleh, um só desses túmulos, que não se localizou, até agora, os restos da cidade real do gana, que devia existir ao lado da urbe dos muçulmanos, e avento ser possível que ela não ficasse ali, mas a sudeste, em Mema ou na Região dos Lagos. Não é de afastar-se, porém, a hipótese de que Gana tivesse tido mais de uma capital, num mesmo momento histórico, ou de que essa tivesse mudado de sítio ao longo do tempo.

Com hipóteses reconstrói-se, aliás, o passado distante daquela e de outras partes da África. E disso não escapa Songai (capítulos 11 e 21 e [páginas 687](#) e [689](#) deste livro), ainda que se disponha de três relatos históricos sobre a região, escritos por africanos, o Tarikh as-Sudan, o Tarikh al-Fattash e a crônica incompleta, conhecida como Notice historique, da qual só temos uma versão francesa. Esquecemo-nos com frequência não só de que são textos produzidos na metade do século XVII, a cuidar, em certas partes, do que teria ocorrido centenas de anos antes, mas também de que seus próprios autores se queixaram da escassez de fontes com que contaram, entre as quais as mais importantes seriam as tradições orais, que, como sabemos, mudam de forma no correr das gerações.

Paulo Fernando de Moraes Farias, num livro monumental, Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History,<sup>12</sup> nos lembra tudo isso — e muito mais. É possível, argumenta ele, que esses textos servissem ideologicamente ao processo de ajustamento entre os armas (os conquistadores marroquinos e seus



descendentes) e os songais, portadores de uma longa história, súditos de um reino poderoso que não deixara de ser o mesmo ao se sucederem três dinastias (as dos Zás, Sonis e Ásquias) e que, de certa forma, podia ser considerado como herdeiro de Gana e do Mali. Eram crônicas compostas com objetivo político e nas quais, se necessário, não se hesitava em reinventar a tradição.

O prestígio dessas crônicas teria lançado sombra sobre o que dizem as lápides nos cemitérios de Sané, e até mesmo sobre aquelas lavradas em relevo, numa bela caligrafia cúfica, no estilo de Almeria, e que tanta curiosidade despertaram, ao serem reveladas a partir de 1939. Entre outras coisas, elas indicam — assim pensa Paulo Fernando de Moraes Farias, que, no seu livro, estuda 250 inscrições em arábico descobertas em Sané, em Gao, no local onde se crê que ficasse Tadmekka, em Bentia (ou Cucuia) e em outros pontos da região, decifrando, transcrevendo e traduzindo cada uma delas, datando-as, identificando suas citações corânicas, analisando caligrafia e linguagem, interpretando-as, comentando-as e comparando umas com as outras —, que, antes da dinastia Zá, Diá, Zu'a ou Zuwa, houve uma outra, que os cronistas de Tombuctu não conheciam ou desprezaram, uma vez que das suas listas de reis não constam os nomes registrados epigraficamente em Sané.

Nas lápides talhadas em cúfico de Sané, há referências a altas personagens descritas como malik (rei) ou malika (rainha). Os três reis com datas de morte mais antigas, que figuram nas inscrições, são Abu Abdu Llah Muhammad bin Abdu Lla bin Zaghi, falecido em 1100 de nossa era, Abu Bakr ibn Abu Quhafa, que se finou em 1110, e Yama bin Kuma bin Zaghi, também conhecido como Umar bin al-Kattab, morto em 1120. Seriam esses três reis, todos eles, muçulmanos, o primeiro, talvez, recém-convertido, como indicaria o ter adotado como nome de seu pai — o que era comum entre os novos islamitas — o do pai do Profeta. Antes deles, houve outros com o título de malik, como Yaghawi e Kuri.

O último desse grupo a aparecer numa lápide funerária em Sané foi Fanda bin Aru Bani bin Zaghi, cuja morte se deu em 1203. Quase um século antes, sete anos após o malik Umar bin al-Kattab, sepultou-se em Sané um certo Za bin al-Malika Hakkiya. Foram, portanto, o malik Umar e o zá contemporâneos. É possível que tenha havido durante algum tempo uma dualidade de poder na área, ou que os zás ou zuwa exercessem uma função político-ritual sob a autoridade maior do malik. Posteriormente, os Zás teriam empolgado o poder, pois em lápides encontradas em Sané e em Gao e datadas da primeira metade do século XIII, o título Zuwa aparece

precedido pela indicação de que se tratava de um malik ou rei. A dinastia Zā não teria surgido, assim, entre os séculos VIII e IX, como se depreendera dos cronistas de Tombuctu, mas muito depois.

Paulo Fernando de Moraes Farias faz Ali Colom e Salmã Nari emigrarem da história para o território e o tempo do mito, onde já os esperavam Zā Alaiamã e seu irmão, e sugere a hipótese de que a dinastia Soni, Sonyi, Si ou Sii se tenha originado num grupo de guerreiros mandingas que se estabeleceu em Cuquia e ali, com o beneplácito do mansa do Mali, começou a mandar. Em Cuquia, por causa dos rápidos de Fafa e de Labbenzanga, os bens que desciam o Níger por canoas tinham de ser delas descarregados para eludir as corredeiras. Passadas estas, voltavam às embarcações ou seguiam por terra para o sul e o sudeste, não sendo de excluir-se que as linhas comerciais que dali partiam chegassem até o Iorubo e a Ibolândia. (Já se aventou, por sinal, a hipótese de que, entre os séculos VIII e XI, tenham passado pelo mercado de Gao as contas de vidro, possivelmente de manufatura egípcia, desencavadas em grande número em Igbo-Ukwu.<sup>13</sup>)

Cuquia cresceu e voltou-se num importante mercado, onde deviam ser numerosos os uângaras ou comerciantes muçulmanos, como mostram as lápides funerárias islamitas de Bentia, datadas de 1272 a 1489. Teria sido graças a uma aliança com os uângaras que os Sonis se fortaleceram no poder, se tornaram independentes e começaram, a partir de Gao, a construir um império às expensas de um Mali crepuscular. Não no fim do século XIV, como está na [página 546](#), mas por volta de 1430.

Ao negar-se historicidade a Ali Colom e Salmã Nari, as duas ou três conquistas de Gao pelo Mali tornam-se, na reconstrução histórica, desnecessárias. Uma única conquista seria bastante: ela se teria dado entre as últimas décadas do século XIII e as primeiras do século seguinte, pois a epigrafia nos indicaria ter falecido em 1280 ou 1299 o último dos reis Zuwas que figura nas lápides de Sané.

Quando Mamari derrocou, em 1493, o soni Abu Bacre Dao, não assumiu o título de ásquia, porque provavelmente já o possuía. Isso nos faz crer Moraes Farias, pois encontrou o termo em duas inscrições tumulares, uma delas datada de 1234. A palavra “ásquia” poderia originar-se do tamaxeque “asku”, que designa um jovem nascido escravo, e se teria aplicado, primeiro, a quem cuidava dos cavalos reais e, depois, a um comandante militar ligado diretamente ao rei e que, no início pelo menos, não seria um homem livre.

A leitura do livro de Paulo Fernando de Moraes Farias foi uma deslumbrante aventura intelectual. Outras experimentei, nestes dez anos

que separam a 2ª edição desta 3ª de A enxada e a lança, embora — e disto me culpo —, ao dedicar-me, nesse período, ao estudo da África entre os séculos XVI e XIX, tenha descuidado da sua história antiga. Não me passaram, contudo, despercebidas — para ficar num só exemplo — as 59 moedas de prata e cobre que Mark Horton<sup>14</sup> desenterrou em Shanga e que foram provavelmente cunhadas naquela cidade entre os séculos IX e XI. Seriam, algumas, contemporâneas das primeiras peças amoedadas em Quíloa e Mafia, e outras, ainda mais antigas.

Os trabalhos arqueológicos de Horton, entre 1980 e 1988, que lhe permitiram acompanhar o evoluir de uma localidade suaíli ao longo de seis séculos, não alteraram a visão que tenho das urbes mercantis da África Índica. E a descrição de seus importantes achados transbordaria das páginas de um livro de síntese como este, sem lhe mudar substancialmente o rumo.

Não deixo aqui, por motivos semelhantes, o rastro de outras leituras. Este livro deve resignar-se, como já disse mais de uma vez, a ser incompleto e imperfeito, simples introdução ao estudo da história da África. Não quero, porém, dele despedir-me, sem um comentário ao que escrevi em suas [páginas 671](#) e [672](#), ao procurar responder à pergunta que fez, há muitos anos, A.G. Hopkins:<sup>15</sup>

— Se foram em tão grande número e ao longo de tantos séculos as vendas de escravos negros ao norte da África e ao Oriente Médio, o que aconteceu com os seus descendentes, já que deles quase não vemos a presença, nos dias de hoje, nessas regiões?

A pergunta parece-me, já agora, pensando melhor, sem sentido, pois é clara a presença dos descendentes de escravos africanos em boa parte das populações daquelas áreas do mundo. Quem disso tiver dúvida, que olhe atentamente na televisão para as seleções nacionais de futebol e para as arquibancadas dos estádios.

Rio de Janeiro, em 19 de janeiro de 2006.

# Notas

## CAPÍTULO 1

1. Ed. aos cuidados de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 156.
2. Ivan Hrbek: *Ethnonymes et toponymes africains*. Paris: Unesco, 1984, p. 152-196.
3. A.G. Hopkins: *An Economic History of West Africa*. Londres: Longman, 1977, p. 35-36.
4. N.C. Pollock: *Studies in Emerging Africa*. Londres: Butterworths, 1971, p. 69.
5. René Gardi: *Indigenous African Architecture*, trad. para o inglês de Sigrid MacRae. Nova York: Van Nostrand Reinhold Co., s.d. (a edição original suíça é de 1973), p. 91-93.
6. Samuel Johnson: *The History of the Yoruba*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976, p. 98 (a 1ª ed. é de 1921).
7. Elizabeth Isichei: *A History of Nigeria*. Londres: Longman, 1983, p. 267.
8. Exposta por Lewis Mumford: *The City in History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, p. 40-51.
9. Jean-Paul Lebeuf e A. Masson Detourbet: *La civilisation du Tchad*. Paris: Payot, 1950, p. 155 e 170.
10. O bebedor de vinho de Palma, na trad. brasileira de Eliane Fontenelle. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
11. George H.T. Kimble: *Tropical Africa*. Nova York: Anchor Books, 1962, v. I, p. 37.
12. H.A. Oluwasanmi: "The Agricultural Environment", *The City of Ibadan*, org. P.C. Lloyd, A.L. Mabogunje e B. Awe. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 29.
13. George H.T. Kimble: ob. cit., p. 27.
14. J.E.G. Sutton: "The Settlement of East Africa", *Zamani — A Survey of East African History*, org. B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980, p. 72.
15. René Gardi: ob. cit., p. 51.
16. Anna Hinderer: *Seventeen Years in the Yoruba Country*. Londres: Seeley, Jackson and Halliday, 1872, p. 198.
17. Lucy Mair: *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962, p. 96-97.
18. G.W.B. Huntingford: "The Peopling of the Interior of East Africa by its Modern Inhabitants", *History of East Africa*, org. Roland Oliver e Gervase Mathew. Oxford: Clarendon Press, 1963, v. I, p. 70.
19. E.E. Evans-Pritchard: *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
20. Mary H. Kingsley: *Travels in West Africa*, org. Elspeth Huxley. Londres: The Folio Society, 1976, p. 148-149 (a 1ª ed. é de 1897).
21. *West African Studies*, 3ª ed. Londres: Frank Cass, 1964, p. 87-88 (a 1ª ed. é de 1899).
22. Ob. cit., p. 90.
23. Said Hamdun e Noël King: *Ibn Battuta in Black Africa*. Londres: Rex Collings, 1975, p. 23.
24. Leitura e revisão das provas por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940, p. 53.
25. Entre os ijós, E.J. Alagoa: "Long distance trade and States in the Niger Delta", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 3, p. 325-326.
26. Eugenia W. Herbert: "Aspects of the Use of Copper in Pre-Colonial West Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2, p. 179.
27. A.G. Hopkins: ob. cit., p. 48.
28. *Os africanos no Brasil*, revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora

Nacional, 1932, p. 180-181.

- [29.](#) Arthur Ramos: *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947, v. II, p. 526.
- [30.](#) Elizabeth Isichei: ob. cit., p. 58-61.
- [31.](#) D. Dalby: "Mapa linguístico da África", *História geral da África*, org. Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 328, nota 8.
- [32.](#) *The Language Families of Africa*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1915.
- [33.](#) H. Baumann e D. Westermann: *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, trad. francesa. Paris: Payot, 1948, p. 441-489.
- [34.](#) *The Languages of Africa*. Haia: Mouton, 1963.
- [35.](#) Segue-se, nos parágrafos seguintes, J.H. Greenberg: "Classificação das línguas da África", *História geral da África*, org. Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo, ed. cit., p. 314-322.
- [36.](#) "Some Developments in the Prehistory of the Bantu Languages", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2, p. 273-282.
- [37.](#) *Black Mother*. Boston: Little, Brown & Co, 1961, p. 79.
- [38.](#) *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1920, p. 58-59, nota. Oliveira Martins consigna o número, mas o considera excessivo.
- [39.](#) *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969, p. 268.
- [40.](#) R.R. Kuczynski: *Population Movements*. Oxford: 1936, p. 12.
- [41.](#) J.E. Inikori: "Introduction", *Forced Migration: the Impact of Export Slave Trade on African Societies*. Londres: 1981, p. 20-21.
- [42.](#) James A. Rawley: *The Transatlantic Slave Trade: a History*. Nova York: 1981, p. 428.
- [43.](#) Paul E. Lovejoy: "The Volume of the Atlantic Slave Trade: a Synthesis", *The Journal of African History*. Londres: v. 23 (1982), nº 4, p. 477-478.
- [44.](#) Paul E. Lovejoy: "The Impact of the Atlantic Slave Trade: a Review of the Literature", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 30 (1989), nº 3, p. 368 e 373.

## CAPÍTULO 2

- [1.](#) Y. Coppens: "A hominização: problemas gerais", Parte I, *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 431.
- [2.](#) David W. Phillipson: *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 14, 2ª ed., 1993, p. 15.
- [3.](#) C.E. Oxnard: *Uniqueness and Diversity in Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- [4.](#) Fotografia em David W. Phillipson: ob. cit., 1ª ed., p. 20; 2ª ed., p. 21.
- [5.](#) F. Clark Howell: "Origins and Evolution of African Hominidae", *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 87.
- [6.](#) *Ibidem*, p. 85.
- [7.](#) John W.K. Harris: "Cultural Beginnings: Plio-Pleistocene archaeological occurrences from the Adar, Ethiopia", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. I (1983), p. 25.
- [8.](#) *Ibidem*, p. 7 e 9.
- [9.](#) M. Taieb, cit. por F. Clark Howell: cit., p. 117.
- [10.](#) Mary Marzke, cit. por Barbara Isaac: "Throwing and Human Evolution", *African Archaeological Review*, v. 5 (1987), p. 12.
- [11.](#) Sigo Barbara Isaac: art. cit., p. 3-17.
- [12.](#) *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné*, ed. org. por José de Bragança. Porto: Livraria

Civilização Editora, 1937, v. II, p. 179-180.

- [13.](#) Ibidem, p. 121.
- [14.](#) R.A. Foley: "Review Article. Problems in the Early Evolution of Homo: the East African Record and the Evolutionary Relationships of the Early Hominids", *African Archaeological Review*, v. 10 (1992), p. 36.
- [15.](#) Koobi Fora Research Project, v. 4: Hominid cranial remains. Oxford: Oxford University Press, 1991 — cit. por R.A. Foley: art. cit., p. 35-41.
- [16.](#) R.A. Foley: art. cit., p. 38 e 40.
- [17.](#) O. Bar-Yosef: "Pleistocene Connexions Between Africa and Shouthwest Asia: an Archaeological Perspective", *African Archaeological Review*, v. 5 (1987), p. 31.
- [18.](#) C.C. Swisher III, G.H. Curtis, T. Jacob, A.G. Getty, A. Suprijo e Widiastomo: "Age of the Earliest Known Hominids in Java, Indonesia", *Science*, v. 263, 23 de fevereiro de 1994, p. 1.118-1.121.
- [19.](#) Como propõem Christopher Stringer e Clive Gamble em *In Search of the Neanderthals: Solving the Puzzle of Human Origins*. Londres: Thames & Hudson, 1993.
- [20.](#) Karl W. Butzer: "The Palaeo-Ecology of the African Continent: the Physical Environment of Africa from the Earliest Geological to Later Stone Ages Times", *The Cambridge History of Africa*, v. e ed. cit., p. 41.
- [21.](#) Tomo as expressões de J.E.G. Sutton: "Pré-história da África Oriental", *História geral da África*, v. e ed. cit., p. 471.
- [22.](#) Jonathan Kingdon: *Self-Made Man and His Undoing*. Londres: Simon and Schuster, 1993, p. 37.
- [23.](#) Glynn Ll. Isaac: cit., p. 245.
- [24.](#) J.D. Clark e J.W.K. Harris: "Fire and its Roles in Early Hominid Lifeways", *African Archaeological Review*, v. 3 (1985), p. 6.
- [25.](#) Ibidem, p. 12-16.
- [26.](#) Ibidem, p. 18 e 20.
- [27.](#) Ibidem, p. 7 e 9.
- [28.](#) Glynn Ll. Isaac: cit., p. 245.
- [29.](#) C.C. Swisher III, G.H. Curtis e outros: art. cit., p. 1121.
- [30.](#) Glynn Ll. Isaac: cit., p. 128.
- [31.](#) R. Leakey: "Os homens fósseis africanos", *História geral da África*, v. e ed. cit., p. 459 e 460.
- [32.](#) F. Clark Howell: cit., p. 129; e David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 58.
- [33.](#) F. Clark Howell: cit., p. 130.
- [34.](#) Ibidem, p. 133.
- [35.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 51.
- [36.](#) Chen Tiemei, Yang Quan e Wu En: "Antiquity of Homo sapiens in China", *Nature*, v. 368, 3 de março de 1994, p. 55-56.
- [37.](#) Como faz Stephen Jay Gould: "So Near and Yet So Far", *The New York Review of Books*. Nova York: 20 outubro 1994, p. 28.
- [38.](#) David W. Phillipson: ob. cit., p. 63 e 65.
- [39.](#) J. Desmond Clark: "The Cultures of the Middle Palaeolithic/Middle Stone Age", *The Cambridge History of Africa*, v. e ed. cit., p. 321.
- [40.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 67.
- [41.](#) *The African Experience*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1991, p. 25.
- [42.](#) Como as de J.L. Mountain, A.A. Lin, A.M. Bowcok e L.L. Cavalli-Sforza ("Evolution of Modern Humans: Evidence from Nuclear DNA Polymorfisms", *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Londres: 337-B (1992), p. 159-165) e as de J.S. Wainscoat e colaboradores ("Evolutionary Relationships of Human Populations from an Analysis of Nuclear DNA Polymorfisms", *Nature*, n. 319 (1986), p. 491-493; e "Geographical Distribution of Alpha- and Beta-Globin Gene Cluster Polymorfisms", *The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans*, org. por P. Mellars e C. Stringer. Princeton:



- Princeton University Press, 1989, p. 31-38) — todas citadas por Pamela R. Willoughby: "The Middle Stone Age in East Africa and Modern Human Origins", *African Archaeological Review*, v. 11 (1993), p. 5.
- [43.](#) R. Cann, M. Stoneking e A. Wilson: "Mitochondrial DNA and Human Evolution", *Nature*, n. 325 (1987), p. 31-36.
  - [44.](#) M.C. Stoneking e R.L. Cann: "African Origin of Human Mitochondrial DNA", em *The Human Revolution*, ed. cit., p. 17-30.
  - [45.](#) M. Stoneking, S.T. Sherry, A.J. Redd e L. Vigilant: "New Approaches to Dating Suggest a Recent Age for the Human mtDNA Ancestor", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 337B (1992), p. 167-175 — cit. por Pamela R. Willoughby: art. cit., p. 4-5.
  - [46.](#) L. Vigilant, M. Stoneking, H. Harpending, C. Hawkes e A.C. Wilson: "African Populations and the Evolution of Human Mitochondrial DNA", *Science*, nº 253 (1991), p. 1503-1507.
  - [47.](#) Pamela R. Willoughby: art. cit., p. 4.
  - [48.](#) J. Desmond Clark: "The Cultures of the Middle Palaeolithic / Middle Stone Age", cit., p. 262-264.
  - [49.](#) Ibidem, p. 320.
  - [50.](#) Ibidem, p. 326.
  - [51.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 65.
  - [52.](#) Jacques Maquet: "Les objets, les images et les dieux", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 103.
  - [53.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 1ª ed., p. 71; 2ª ed., p. 74.
  - [54.](#) J. Desmond Clark: "African Beginnings", *The Horizon History of Africa*. Nova York: American Heritage, 1971, p. 28.
  - [55.](#) D.R. Burnor e J.E. Harris: "Racial Continuity in Lower Nubia: 12000 BC to the Present" *Proceedings of Indiana Academy of Sciences for 1967*, v. LXXVII (1968), p. 113-121.
  - [56.](#) Melville J. Herskovits: *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958, p. 254-258.
  - [57.](#) Eugen Strouhal: "Evidence of the Early Penetration of Negroes in Prehistoric Egypt", *The Journal of African History*, v. XII (1971), nº 1, p. 1-9.
  - [58.](#) Ob. cit., p. 502; e "The Aquatic Civilization of Middle Africa", *The Journal of African History*, v. XV (1974), nº 4, p. 527-546.
  - [59.](#) David W. Phillipson: ob. cit., p. 113.
  - [60.](#) Colin Flight: "A Survey of Recent Results in the Radiocarbon Chronology of Northern and Western Africa", *The Journal of African History*, v. XIV (1973), nº 4, p. 536; Randi Haaland: "Fish, Pots and Grain: Early and Mid-Holocene Adaptations in Central Sudan", *African Archaeological Review*, v. 10 (1992), p. 47; e David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 112 e 113.
  - [61.](#) J.E.G. Sutton: art. cit., p. 529-530.
  - [62.](#) Ibidem, p. 535.
  - [63.](#) Merrick Posnansky: "The Prehistory of East Africa", *Zamani — A Survey of East African History*, org. B.A. Ogot, nova ed. Nairobi: East African Publishing House / Longman, 1980, p. 65.
  - [64.](#) Roland Oliver e J.D. Fage: *A Short History of Africa*. Harmondsworth: Penguin Books, 1966, p. 20-21.
  - [65.](#) D.W. Phillipson: "The Late Stone Age in sub-Saharan Africa", *The Cambridge History of Africa*, v. e ed. cit., p. 440.
  - [66.](#) J.E.G. Sutton: art. cit., p. 540.
  - [67.](#) *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972 (a 1ª ed. é de 1942; a obra foi revista em 1954).
  - [68.](#) K. Wasylkowa, J.R. Harlan, J. Evans, F. Wendorf, R. Schild, A.E. Close, H. Krolik e R.A. Housley: "Examination of Botanical Remains from Early Neolithic Houses at Nabta Playa, Western Desert, Egypt, With Special Reference to Sorghum Grains", *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah, Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 154-164.

- [69.](#) David W. Phillipson: *African Archaeology*, 2ª ed., cit., p. 123.
- [70.](#) Ibidem, 1ª ed., p. 113; 2ª ed., p. 117.
- [71.](#) Sigo, neste passo, Wilma Wetterstrom: "Foraging and Farming in Egypt: the Transition from Hunting and Gathering to Horticulture in the Nile Valley", *The Archaeology of Africa*, org. Thurstan Shaw e outros, ed. cit., p. 165-167, 193-199, 202.
- [72.](#) Roland Oliver: "Possessive Cases: How the Desire to Own and Protect Goods Encouraged Agriculture and Towns in Africa", *The Times Literary Supplement*. Londres: 2 de julho de 1993, p. 5.
- [73.](#) Fekri A. Hassan: "Radiocarbon Chronology of Neolithic and Predynastic sites in Upper Egypt and the Delta", *African Archaeological Review*, v. 3 (1985), p. 95, 105-106.
- [74.](#) Wilma Wetterstrom: cit., p. 204-211.
- [75.](#) Fekri A. Hassan: art. cit., p. 95, 98, 105, e 108; e Fekri A. Hassan: "The Predynastic of Egypt", *Journal of World Prehistory*, v. 2 (1988), p. 138.
- [76.](#) Wilma Wetterstrom: cit., p. 224-225.
- [77.](#) Fekri A. Hassan: "Chronology of the Khartoum 'Mesolithic' and 'Neolithic' and Related Sites in the Sudan: Statistical Analysis and Comparisons With Egypt", *African Archaeological Review*, v. 4 (1986), p. 102; e Lech Krzyzaniak: "Early Farming in the Middle Nile Basin: Recent Discoveries at Kadero (Central Sudan)", *Antiquity*, n. 65 (1991), p. 515-532.
- [78.](#) Lech Krzyzaniak: "New Light on Early Food-Production in the Central Sudan", *The Journal of African History*, v. XIX (1978), nº 2, p. 159-172.
- [79.](#) J.M. de Wet: "Domestication of African Cereals", *African Economic History*, Madison, nº 3 (1977), p. 26.
- [80.](#) Jack R. Harlan: "The Origins of Indigenous African Agriculture", *The Cambridge History of Africa*, v. cit., p. 628.
- [81.](#) David W. Phillipson: "The Antiquity of Cultivation and Herding in Ethiopia", em *The Archaeology of Africa*, ed. cit., p. 349.
- [82.](#) Frederick J. Simoons: "Some Questions on Economic Prehistory of Ethiopia", *The Journal of African History*, v. VI (1965), nº 1, p. 1-8.
- [83.](#) Christopher Wrigley: "Speculations on the Economic Prehistory of Africa", *The Journal of African History*, v. I (1960), nº 2, p. 195.
- [84.](#) A. Muzzolini: "The Emergence of a Food-Producing Economy in the Saara", em *The Archaeology of Africa*, ed. cit., p. 236-237.
- [85.](#) G.P. Murdock: *Africa: It's People and their Culture History*. Nova York: McGraw-Hill Book Co., 1959, p. 64-67.
- [86.](#) J.M. de Wet: art. cit., p. 21-22.
- [87.](#) Roland Portères: "Berceaux Agricoles Primaires sur le Continent Africain", *The Journal of African History*, v. III (1962), nº 2, p. 203-207.
- [88.](#) J.M. de Wet: art. cit., p. 22; e Jack R. Harlan: "The Tropical African Cereals", *The Archaeology of Africa*, ed. cit., p. 57.
- [89.](#) J. Desmond Clark: "The Spread of Food Production in Sub-Sahara Africa", *The Journal of African History*, v. III (1962), nº 2, p. 219.
- [90.](#) Roland Portères: art. cit., p. 201.
- [91.](#) Jack R. Harlan: "The Origins of Indigenous African Agriculture", cit., p. 635-638; e "The Tropical African Cereals", cit., p. 54-55.
- [92.](#) R. Portères e J. Barrau: "Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas", *História geral da África*, ed. e v. cit., p. 712.
- [93.](#) Luís da Câmara Cascudo: *Made in Africa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 3-9.
- [94.](#) Jack R. Harlan: cit., p. 645.
- [95.](#) D.W. Phillipson: "Early Food Production in Sub-Saharan Africa", cit., p. 781; e *African Archaeology*, 1ª ed., p. 137-138; 2ª ed., p. 148.

- [96.](#) Ann Brower Stahl: "Intensification in the West African Late Stone Age: a View From Central Ghana", *The Archaeology of Africa*, org. Thurstan Shaw e outros, ed. cit., p. 266-267.
- [97.](#) James Anquandah: "The Kintampo Complex: a Case Study of Early Sedentism and Food Production in Sub-Saharan West Africa", *The Archaeology of Africa*, ed. cit., p. 256-258.
- [98.](#) P.J. Munson: "Archaeological Data on the Origins of Cultivation in the West Sahara and their Implications for West Africa", *Origins of African Plant Domestication*, org. J.R. Harlan, J.M.J. de Wet e A.B.L. Stemler. Haia: 1976, p. 187-210; e P.J. Munson: "Archaeology and the Prehistoric Origins of the Ghana Empire", *The Journal of African History*, v. 21 (1980), n. 4, p. 457-462.
- [99.](#) Augustin Holl: "Subsistence Patterns of the Dhar Tichitt Neolithic, Mauritania", *African Archaeological Review*, v. 3 (1985), p. 151-162.
- [100.](#) Roland Oliver: art. cit.
- [101.](#) *A Study of History*, v. I. Londres: Oxford University Press, 1962, p. 305, nota 5.
- [102.](#) A. Gautier: "Prehistoric Men and Cattle in North Africa: a Dearth of Data and a Surfeit of Models", *Prehistory of Arid North Africa: Essays in Honor of Fred Wendorf*, org. A.E. Close. Dallas: Southern Methodist University Press, 1987, p. 179; Caroline Grigson: "An African Origin for African Cattle?", *African Archaeological Review*, v. 9 (1991), p. 126; Wilma Wetterstrom: cit., p. 200; e A. Muzzolini: cit., p. 235-236.
- [103.](#) Juliet Clutton-Brock: "The Spread of Domestic Animals in Africa", *The Archaeology of Africa*, org. Thurstan Shaw e outros, ed. cit., p. 66-67.
- [104.](#) A. Muzzolini: cit., p. 236.
- [105.](#) A. Gautier: loc. cit.
- [106.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 123.
- [107.](#) A. Muzzolini: cit., p. 236.
- [108.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 1ª ed., p. 143; 2ª ed., p. 153.
- [109.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 1ª ed., p. 131-132; 2ª ed., p. 123-124.

### CAPÍTULO 3

- [1.](#) A.J. Arkell: *A History of the Sudan from the Earliest Times to 1821*. Londres: Oxford University Press, 1961, p. 35.
- [2.](#) William Y. Adams: *Nubia: Corridor to Africa*. Londres: Allen Lane, 1977, p. 122-123.
- [3.](#) W.B. Emery: *Egypt in Nubia*. Londres: Hutchinson, 1965, p. 125.
- [4.](#) David W. Phillipson: *African Archaeology*. Cambridge University Press, 1985, p. 119.
- [5.](#) B.G. Trigger: "The Rise of Civilization in Egypt", *The Cambridge History of Africa*, org. geral J.D. Fage e Roland Oliver, v. I, org. J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 520 e 539.
- [6.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 136-137.
- [7.](#) G.A. Wainwright: *The Sky-Religion in Egypt*. Londres: Cambridge University Press, 1938.
- [8.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 130.
- [9.](#) Barry J. Kemp: "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period in Egypt", *The Cambridge History of Africa*, v. 1, ed. cit., p. 711.
- [10.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 129 e 132-135.
- [11.](#) Nagm-el-Din Mohamed Sherif: "A Núbia antes de Napata (3100 a 750 antes da era cristã)", *História geral da África*, org. Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 248.
- [12.](#) Brasil Davidson: *La História empezó en Africa* (trad. de *Old Africa Rediscovered*). Barcelona: Ediciones Garriga, 1963, p. 36.

- [13.](#) Como A.J. Arkell: ob. cit., p. 49-50.
- [14.](#) Ob. cit., p. 143.
- [15.](#) B.G. Trigger: *History and Settlement in Lower Nubia*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, 1965, p. 97.
- [16.](#) Ob. cit., p. 157-158.
- [17.](#) Barry J. Kemp: ob. cit., p. 713.
- [18.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 149-150.
- [19.](#) Barry J. Kemp: ob. cit., p. 722.
- [20.](#) W.B. Emery: ob. cit., p. 149.
- [21.](#) Barry J. Kemp: ob. cit., p. 718.
- [22.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 183-186.
- [23.](#) Shehata Adam e J. Vercoutter: "A importância da Núbia: um elo entre a África Central e o Mediterrâneo", *História geral da África*, org. Unesco, v. e ed. cit., p. 238.
- [24.](#) Raymond Mauny: "Trans-Saharan Contacts and the Iron Age in West Africa", *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. J.D.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 278-279.
- [25.](#) Conforme revelaram as escavações procedidas por C. Bonnet, cit. por Graham Connah: *African Civilizations: Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 38.
- [26.](#) A.J. Arkell: ob. cit., p. 68.
- [27.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 202,
- [28.](#) Apud Nagme-el Din Mohamed Sherif: ob. cit., p. 260.
- [29.](#) Apud William Y. Adams: ob. cit., p. 203-204.
- [30.](#) *The Loom of Art*, trad. de Jonathan Griffin. Nova York: Simon and Schuster, 1962, p. 17.
- [31.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 233.
- [32.](#) Denis P. van Gerven, David S. Carlson e George J. Armelagos: "Racial History and Biocultural Adaptation of Nubian Archaeological Populations", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4, p. 555-564.
- [33.](#) W.B. Emery: ob. cit., p. 193.
- [34.](#) Nagm-el-Din Mohamed Sherif: ob. cit., p. 270-271.
- [35.](#) B.G. Trigger: ob. cit., p. 111-112.
- [36.](#) B.J. Kemp: "Imperialism and Empire in the New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 b.C.)", em *Imperialism in the Ancient World*, org. por P.D.A. Garnsey e C.R. Whittaker. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 28.
- [37.](#) Ibidem, p. 32.
- [38.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 235-240.
- [39.](#) Apud William Y. Adams: ob. cit., p. 242.
- [40.](#) B.J. Kemp: cit., p. 39-43.
- [41.](#) David O'Connor: "Egypt, 1552-664 BC", *The Cambridge History of Africa*, v. 1, ed. cit., p. 910, 915-916.

#### CAPÍTULO 4

- [1.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 600 BC to c. AD 600", *The Cambridge History of Africa*, org. geral J.D. Fage e Roland Oliver, v. 2, org. J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 211.
- [2.](#) William Y. Adams: *Nubia: Corridor to Africa*. Londres: Allen Lane, 1977, p. 256.

- [3.](#) P.L. Shinnie: Méroë, uma civilização do Sudão, trad. de Maria da Madre de Deus Pimenta de Souza. Lisboa: Editorial Verbo, 1974, p. 29.
- [4.](#) Apud Arnold J. Toynbee: A Study of History. Londres: Oxford University Press, 1962, v. 2, p. 116.
- [5.](#) A History of the Sudan from the Earliest Times to 1821. Londres: Oxford University Press, 1961, p. 114.
- [6.](#) A History of Africa. Londres: Hutchinson University Library for Africa, 1978, p. 37.
- [7.](#) Jean Leclant: "La Nubie et l'Éthiopie de la préhistoire au XII siècle après J.C.", Histoire générale de l'Afrique Noire, org. Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 164.
- [8.](#) David O'Connor: "Egypt, 1552-664 BC", The Cambridge History of Africa, v. I, org. J. Desmond Clark. Cambridge University Press, 1982, p. 916.
- [9.](#) Ob. cit., p. 257-259.
- [10.](#) Geografia, XVII, 2, 3.
- [11.](#) A livraria da História, III, 5-7.
- [12.](#) V. as razões em J. Leclant: "O Império de Kush: Napata e Méroë", História geral da África, org. Unesco, v. II, coord. G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 278, nota 3.
- [13.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 69.
- [14.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 283.
- [15.](#) Ibidem, p. 266, 283-285 e 710, nota 78.
- [16.](#) A.J. Arkell: ob. cit., p. 121.
- [17.](#) K.H. Priebe, cit. por William Y. Adams: ob. cit., p. 709, nota 55.
- [18.](#) II Reis, 19.
- [19.](#) A.J. Arkell: ob. cit., p. 126.
- [20.](#) W.B. Emery: Egypt in Nubia. Londres: Hutchinson, 1965, p. 219-220.
- [21.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 265.
- [22.](#) W.B. Emery: ob. cit., p. 218.
- [23.](#) J. Leclant: ob. cit., p. 280-281.
- [24.](#) É isso o que sugere Basil Davidson: Africa: History of a Continent. Londres: Spring Books, 1978, p. 42.
- [25.](#) Raymond Mauny: Les siècles obscurs de l'Afrique Noire. Paris: Fayard, 1970, p. 68-69.
- [26.](#) Jean Leclant, apud Raymond Mauny: ob. cit., p. 70.
- [27.](#) L'Attelage. Le cheval de selle à travers les âges. Paris: Picard, 1931.
- [28.](#) O argumento e os exemplos são de Robin Law: The Horse in West African History. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 122 e 150, nota 22.
- [29.](#) P.L. Shinnie: Méroë: uma civilização do Sudão, ed. cit., p. 147-149.
- [30.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 286-287.
- [31.](#) F.L. Griffith, apud William Y. Adams: ob. cit., p. 287.
- [32.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 288.
- [33.](#) J. Vercoutter: "The Gold of Kush. The Gold-Washing Stations at Faras East", Kush. Cartum: v. VII (1959), p. 137.
- [34.](#) R.C.C. Law: "North Africa in the Period of Phoenician and Greek Colonization, c. 800 to 323 BC", The Cambridge History of Africa, v. 2, cit. p. 95-96.
- [35.](#) História, III, 17-25.
- [36.](#) R.C.C. Law: ob. cit., p. 99.
- [37.](#) Jean Leclant: "La Nubie et l'Éthiopie de la préhistoire au XII siècle après J.-C.", cit., p. 165.
- [38.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 660 BC to c. AD 600", cit., p. 218.
- [39.](#) P.L. Shinnie: Méroë: uma civilização do Sudão, p. 37.
- [40.](#) Que é de William Y. Adams: ob. cit., p. 303-305.
- [41.](#) Ibidem, p. 301-303.



- [42.](#) VII, 69.
- [43.](#) P.L. Shinnie: "The Sudan", *The African Iron Age*, org. P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 93.
- [44.](#) David W. Phillipson: *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 156.
- [45.](#) P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, ed. cit., p. 162 e 190, nota 21.
- [46.](#) Como argumenta B.G. Trigger: "The Myth of Meroe and the African Iron Age", *African Historical Studies*. Nova York: v. II (1969), nº 1, p. 44.
- [47.](#) A.M. Ali Hakem, I. Hrbek e J. Vercoutter: "A civilização de Napata e Méroe", *História geral da África*, org. Unesco, v. e ed. cit., p. 304.
- [48.](#) As cidades da Idade Média, trad. de Carlos Montenegro Miguel. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d., p. 59.
- [49.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 270.
- [50.](#) Ob. cit., II: 89.
- [51.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 660 BC to c. AD 600", cit. p. 218 e 224.
- [52.](#) Ob. cit., III: 5.
- [53.](#) Apud William Y. Adams: ob. cit., p. 309-310.
- [54.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 310-311.
- [55.](#) Méroe: uma civilização do Sudão, ob. cit., p. 35-37.
- [56.](#) Aqiq foi proposta em 1911 por J.W. Crowfoot. Poderia ter sido também Suakin, de onde saía uma antiga via caravaneira até Berber, no Nilo. Segundo G.W.B. Huntingford, em sua edição de *The Periplus of the Erythraean Sea*. Londres: The Hakluyt Society, 1980, p. 87.
- [57.](#) Ob. cit., III: 5-7.
- [58.](#) Desenvolvida por N.B. Millett, apud William Y. Adams: ob. cit., p. 336.
- [59.](#) William Y. Adams: idem, p. 336 e 338.
- [60.](#) Como pensa William Y. Adams: ob. cit., p. 340.
- [61.](#) Ob. cit., XVII: 53-54.
- [62.](#) N.B. Millett, apud William Y. Adams: ob. cit., p. 341.
- [63.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 660 BC to c. AD 600", cit., p. 248.
- [64.](#) Ibidem, p. 250.
- [65.](#) 8: 26-39.
- [66.](#) Questões naturais, VI: 8,3.
- [67.](#) História natural, VI: 35.
- [68.](#) Apud P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, ob. cit., p. 21-22.
- [69.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 600 BC to c. AD 600", cit., p. 251-252.
- [70.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 253.
- [71.](#) Como lembra P.L. Shinnie: ibidem.
- [72.](#) Como propõe P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, ob. cit., p. 91-92.
- [73.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 320-321.
- [74.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 356-358.
- [75.](#) P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, ob. cit., p. 80-81.
- [76.](#) P.L. Shinnie: "The Sudan", cit., p. 95.
- [77.](#) P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, p. 122-123.
- [78.](#) História natural, XIII: 28.
- [79.](#) Como J.W. Crowfoot, apud A.M. Ali Hakem, I. Hrbek e J. Vercoutter: loc. cit., p. 311.
- [80.](#) Ob. cit., p. 166.
- [81.](#) Christopher Wrigley: "Speculations on the Economic Prehistory of Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. I (1960), nº 2, p. 192-193.
- [82.](#) Luís da Câmara Cascudo: *Civilização e cultura*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973, p. 106, v. II.



- [83.](#) B.G. Trigger: History and Settlement in Lower Nubia. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, 1965, p. 123-124; e William Y. Adams: ob. cit., p. 344 e 348-349.
- [84.](#) John Alexander: "The Saharan Divide in the Nile Valley: the Evidence From Qasr Ibrim", African Archaeological Review. Cambridge: v. 6 (1988), p. 75.
- [85.](#) Yuri M. Kobishchanov: Axum, trad. de Lorraine T. Kapitanoff, ed. de Joseph W. Michels: The Pennsylvania State University Press, 1979, p. 62-63.
- [86.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 54-56.
- [87.](#) Ob. cit., p. 174.
- [88.](#) S.O. Biobaku: History Without Writing, Lagos, s.d., p. 11.
- [89.](#) Ed. cit., p. 44-52.
- [90.](#) Crowds and Power, trad. de Carol Stewart. Nova York: Continuum, 1978, p. 416.
- [91.](#) Races of Africa. Londres: 1930; e Egypt and Negro Africa. Londres: 1934.
- [92.](#) Proposta, entre outros, por W.M. Flinders Petrie: The Making of Egypt. Londres: Sheldon Press, 1939.
- [93.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 41.
- [94.](#) Ibidem, p. 41-42.
- [95.](#) Graham Connah: African Civilizations — Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 25, 65-66.
- [96.](#) A History of Africa, ed. cit., p. 40-41.
- [97.](#) Ibidem, p. 41-43.
- [98.](#) The Kingdoms of Africa. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1978, p. 21.
- [99.](#) Jack Goody: "Feudalism in Africa?", The Journal of African History. Londres: v. IV (1963), nº 1, p. 15.
- [100.](#) Ars Una, Species Mille: Egypt. Paris: Hachete, s.d. (1911?), p. IX.
- [101.](#) Paul Bohannon: Africa and Africans. Nova York: Garden City, 1964, p. 82.

## CAPÍTULO 5

- [1.](#) "A Preliminary Note on a New Series of Pottery Figures From Northern Nigeria", Africa. Londres: v. XV (1945), p. 21-2.
- [2.](#) Frank Willett: "Nigerian Art: an Overview", Treasures of Ancient Nigeria. Nova York: Alfred A. Knopf, 1980, p. 27.
- [3.](#) G.W. Barendsen, E.S. Deevey e L.J. Gralenski, apud Frank Willett: "Nigeria", The African Iron Age, org. P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 7.
- [4.](#) William Fagg, apud Jean Laude: Les arts de l'Afrique Noire. Paris: Le Livre de Poche, 1966, p. 63.
- [5.](#) African Art. Londres: Thames & Hudson, 1971, p. 68.
- [6.](#) Como propõe Ekpo Eyo: Two Thousand Years Nigerian Art. Lagos: Federal Department of Antiquities, 1977, p. 50, 62-64.
- [7.](#) Ekpo Eyo: "Introduction", Treasures of Ancient Nigeria, ob. cit., p. 7.
- [8.](#) B.E.B. Fagg: "The Radiocarbon Dating of the Nok Culture, Northern Nigeria". Londres: Nature, 9 de janeiro de 1965, p. 205 e 212.
- [9.](#) B.E.B. Fagg: "Recent Work in West Africa: New Light on the Nok Culture". Londres: World Archaeology, v. I (1969), nº 1, p. 41-50.
- [10.](#) Para o século VI a.C., D. Calvocoressi e Nicholas David: "A New Survey of Radiocarbon and Thermoluminescence Dates for West Africa", The Journal of African History, v. 20 (1979), nº 1, p. 10; e para o VII e VIII a.C., Peter R. Schmidt e S. Terry Childs: "Innovation and Industry

During the Early Iron Age in East Africa: the KM2 and KM3 Sites of Northwest Tanzania", *African Archaeological Review*, v. 3 (1985), p. 54.

- [11.](#) R.F. Tylecote, apud David W. Phillipson: *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 165.
- [12.](#) Como Robert e Marianne Cornevin: *Histoire de l'Afrique, des origines à nos jours*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1964, p. 74; Oliver Davies: "The Iron Age in sub-Saharan Africa", *Current Anthropology*. Chicago: v. VII (1966), nº 4, p. 471; L.M. Diop: "Metallurgie et l'âge du fer en Afrique", *Dacar, Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (série B)*, v. XXX (1968), p. 10-30; e B. Wai-Andah: "A África Ocidental antes do século VII", *História geral da África*, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 631.
- [13.](#) Merrick Posnansky: "Brass Casting and its Antecedents in West Africa" *The Journal of African History*. Londres: v. XVIII (1977), nº 2, p. 293.
- [14.](#) Henri Lhote: "Le cheval et le chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*. Dacar: v. XV (1953), nº 3, p. 1138-1228.
- [15.](#) G. Campos: "Beginnings of Pastoralism and Cultivation in North-West Africa and the Sahara: Origins of the Berbers", *The Cambridge History of Africa*, org. geral J.D. Fage e Roland Oliver, v. I, org. J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 619.
- [16.](#) Como intuiu Vitorino Magalhães Godinho: *O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro: geografia econômica e social do Saara Ocidental e Central do XI ao XVI século*. São Paulo: *Revista de História*, 1956, p. 19.
- [17.](#) P. Graziozi, ob. cit. por G. Camps: *ibidem*.
- [18.](#) *História*, IV: 183.
- [19.](#) Raymond Mauny: "Trans-Saharan Contacts and the Iron Age in West Africa", *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. J.D. Fage: Cambridge University Press, 1978, p. 283.
- [20.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: *Africa in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 48-49.
- [21.](#) Ver Timothy F. Garrard: "Myth and Metrology: the Early Trans-Saharan Gold Trade", *The Journal of African History*, Cambridge, v. 23 (1982), nº 4, p. 443-446.
- [22.](#) E.W. Bovill: *The Golden Trade of the Moors*, 2ª ed., revista e ampliada por Robin Hallet. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 16.
- [23.](#) Ob. cit., II: 32.
- [24.](#) Ob. cit., II: 182-183.
- [25.](#) P. Salama: "O Saara durante a Antiguidade clássica", *História geral da África*, org. Unesco, cit., p. 535.
- [26.](#) G. Camps: ob. cit., p. 620.
- [27.](#) *Histórias*, IV: 50.
- [28.](#) "Un âge du cuivre au Sahara Occidental?", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*. Dacar: v. XIII (1951), nº 1, p. 155-167.
- [29.](#) Raymond Mauny: "Trans-Saharan Contacts and the Iron Age in West Africa", cit., p. 319-321.
- [30.](#) N. Lambert: "Nouvelle contribution à l'étude du chalcolithique de Mauritanie", em *Métallurgies africaines: nouvelles contributions*, org. por N. Echard. Paris: Société des Africanistes, 1983, p. 73.
- [31.](#) D. Calvocoressi e Nicolas David: art. cit.
- [32.](#) Duncan E. Miller e Nikolaas J. Van der Merwe: "Early Metal Working in Sub-Saharan Africa: A Review of Recent Research", *The Journal of African History*, v. 35 (1994), n. 1, p. 7-8.
- [33.](#) Augustin Holl: "Transition from Late Stone Age to Iron Age in the Sudano-Sahelian Zone: a Case Study from the Perichadian Plain", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 334.
- [34.](#) Susan Keech McIntosh e Roderick J. McIntosh: "Recent Archaeological Research and Dates from

- West Africa”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 3, p. 424-426.
- [35.](#) Conforme Nicole Lambert, menc. por Susan Keech McIntosh e Roderick J. McIntosh: ob. cit., p. 426.
  - [36.](#) J.E. Sutton: “Archaeology in West Africa: a Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 297.
  - [37.](#) D. Cavocoressi e Nicholas David: art. cit., p. 10.
  - [38.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 174; Duncan E. Miller e Nikolaas J. Van der Merwe: art. cit., p. 7-8.
  - [39.](#) Peter R. Schmidt e S. Terry Childs: art. cit., p. 54-55.
  - [40.](#) Two Thousand Years Nigerian Art, ed. cit., p. 52-56.
  - [41.](#) Elizabeth Isichei: *A History of Nigeria*. Londres: Longman, 1983, p. 22.
  - [42.](#) Raymond Mauny: ob. cit., p. 331.
  - [43.](#) M. Posnansky: “Introdução ao fim da Pré-história na África Subsaariana”, *História geral da África*, org. Unesco, ed. cit., p. 559.
  - [44.](#) David W. Phillipson: ob. cit., p. 164.
  - [45.](#) Susan Keech McIntosh e Roderick J. McIntosh: art. cit., p. 427.
  - [46.](#) Como, provocadoramente, arrisca Peter Garlake: *The Kingdoms of Africa*. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1978, p. 60.
  - [47.](#) Frank Willett: *African Art*, ed. cit., p. 72.
  - [48.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: *Africa in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 64-65.
  - [49.](#) *Ife in the History of West African Sculpture*. Londres: Thames & Hudson, 1967, p. 110-117 e 125.
  - [50.](#) Ver W.B. Fagg e W. & B. Forman: *L’art nègre: ivoires afro-portugais*. Praga: Artia Prague, 1959; e Ezio Bassani e William B. Fagg: *Africa and the Renaissance: Art in Ivory*. Nova York: The Center for African Art, 1988.

## CAPÍTULO 6

- [1.](#) Frederick J. Simoons: “Some Questions on the Economic Prehistory of Ethiopia”, *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 1, p. 9-12.
- [2.](#) R. Fattovich: “Remarks on the pre-Aksumite period in northern Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Studies*, v. 23 (1990), p. 1-33.
- [3.](#) C. Conti-Rossini: *Storia d’Etiopia*, parte I. Bérnago: Instituto Italiano d’Arti Grafiche, 1928, p. 109.
- [4.](#) Francis Anfray: “Aspects de l’archéologie éthiopienne”, *The Journal of African History*. Londres: v. IX (1968), nº 3, p. 352.
- [5.](#) Frederick J. Simoons: loc. cit.
- [6.](#) Taddesse Tamrat: *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 8-9.
- [7.](#) Jacqueline Pirenne apud H. de Contenson: “A cultura pré-axumita”, *História geral da África*, org. Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 345.
- [8.](#) *Ibidem*, p. 346-348 e 351.
- [9.](#) *Ibidem*, p. 353.
- [10.](#) Como sugere H. de Contenson: ob. cit., p. 362.
- [11.](#) *História natural*, VI: 34, 172.
- [12.](#) *Excavations at Axum: an Account of Research at the Ancient Ethiopian Capital Directed in 1972-1974 by the Late Dr. Neville Chittick*. Londres: The British Institute in Eastern Africa, 1989, p.

16-18.

- [13.](#) Por Yuri M. Kobishchanov: Axum, trad. de Lorraine T. Kapitanoff, ed. de Joseph W. Michels. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1979, p. 36.
- [14.](#) O que foi feito por Jacqueline Pirenne: "Un problème clef pour la chronologie de l'Orient: La date du 'Périple de la mer Erythrée'", Journal Asiatique. Paris: nº 249 (1961), p. 450-455. Contra sua tese, v., entre outros, G.W.B. Huntingford, na introdução à sua tradução do Périplo (The Periplus of the Erythraean Sea. Londres: The Hakluyt Society, 1980, p. 8-12). Huntingford sugere que o trabalho foi escrito entre 95 e 130. Para L. Casson (Periplus Maris Erythraei. Lawrenceville: Princeton University Press, 1989) seria da primeira metade do primeiro século. Provavelmente da época de Nero, segundo J.E.G. Sutton ("Aksum, the Erythraean Sea, and the World of Late Antiquity: a Foreword", em Excavations at Aksum, por S.C. Munro-Hay, cit., p. 4). Munro-Hay ("State Development and Urbanism in Northern Ethiopia", em The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 614) tem por volta de 70 como geralmente aceito.
- [15.](#) Périplo do mar Eritreu, cap. 3.
- [16.](#) Ibidem, cap. 6.
- [17.](#) Cap. 4.
- [18.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 17-18.
- [19.](#) Périplo do mar Eritreu, cap. 4.
- [20.](#) J.S. Trimingham: Islam in Ethiopia. Londres: Frank Cass, 1976, p. 21-22.
- [21.](#) Edward Ullendorff: Ethiopia and the Bible. Londres: British Academy/Oxford University Press, 1968, p. 15-23.
- [22.](#) E.F. Gautier: Les siècles obscurs du Maghreb. Paris: Payot, 1927, p. 200.
- [23.](#) J.S. Trimingham: ob. cit., p. 20-21.
- [24.](#) Edward Ullendorff: ob. cit., p. 118.
- [25.](#) Ibidem, p. 141.
- [26.](#) História da Etiópia, leitura paleográfica de Lopes Teixeira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, p. 25-41.
- [27.](#) Cap. 5.
- [28.](#) G.W. Huntingford, nos comentários à sua tradução do Périplo: The Periplus of the Erythraean Sea, ed. cit., p. 149-150.
- [29.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 17.
- [30.](#) Ob. cit., p. 38-41.
- [31.](#) Assim explica António Sérgio ("Em torno da 'História trágico-marítima'", Ensaios, tomo VIII. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974, p. 90-91) as guerras greco-persas e a campanha de Alexandre, o Grande.
- [32.](#) Yuri M. Kobishchanov: ob. cit., p. 88-89.
- [33.](#) D.R. Buxton: The Abyssinians. Londres: Thames & Hudson, 1970, p. 30-31 e 178.
- [34.](#) Yuri M. Kobishchanov: "Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura", História geral da África, org. pela Unesco, v. II, ed. cit., p. 405.
- [35.](#) Yuri M. Kobishchanov: Axum, ed. cit., p. 60 e 64.
- [36.](#) Ibidem, p. 229-230.
- [37.](#) Como queriam Ditmar Nielsen e I. Guidi. Com eles concorda Edward Ullendorff: The Ethiopians: an Introduction to Country and People, 3ª ed. Londres: Oxford University Press, 1973, p. 94.
- [38.](#) Yuri M. Kobishchanov: ob. cit., p. 229.
- [39.](#) D.R. Buxton: ob. cit., p. 89-90.
- [40.](#) "Excavations at Aksum, 1973-74: a preliminary report", Azania. Nairobi: v. IX (1974), p. 159-205.
- [41.](#) The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, ed. org. por E.O. Winstedt. Cambridge, 1899. Sobre Axum: p. 69-72, 119, 322, 324-325.

- [42.](#) Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1974, p. 90-91.
- [43.](#) Francis Anfray: "Aspects de l'archéologie étiopienne", cit.
- [44.](#) Historia ecclesiastica, patrologia latina cursus completus, apud J.S. Trimingham: ob. cit., p. 38-39.
- [45.](#) Ob. cit., p. 55-56.
- [46.](#) Como quer Edward Ullendorff: The Ethiopians, ed. cit., p. 97.
- [47.](#) V. Yuri M. Kobishchanov: ob. cit., p. 70-71.
- [48.](#) Como prefere Edward Ullendorff: ob. cit., p. 96.
- [49.](#) Tekle Tsadik Mehouria: "Axum cristão", História geral da África, v. II, cit., p. 414.
- [50.](#) Como Yuri Kobishchanov (ob. cit., p. 63, 67, 79 e 80) e F. de Blois ("Problems in Axumite Chronology", trabalho apresentado à X Conferência Internacional de Estudos Etíopes. Paris: 1988, cit. por Stuart Munro-Hay: Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburgo: Edinburgh University Press, 1991, p. 205).
- [51.](#) Loc. cit.
- [52.](#) Edward Ullendorff: Ethiopia and the Bible, ed. cit., p. 52.
- [53.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 29-30.
- [54.](#) Como sustenta O. Löfgren, apud Ullendorff: ob. cit., p. 50.
- [55.](#) W.H.C. Frend: The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 306.
- [56.](#) Ivy Pearce: "The Cave Rock-hewn Churches of Goreme, Turkey, and the Cave Rock-hewn Churches of Tigre, Ethiopia", Ethiopia Observer. Adis Abeba: v. XIII (1970), nº 1, p. 65.
- [57.](#) Loc. cit.
- [58.](#) Yuri M. Kobishchanov: "On the Problem of Sea Voyages of Ancient Africans in the Indian Ocean", The Journal of African History, v. VI (1965), nº 2, p. 139-140.
- [59.](#) Como adverte F. Anfray: "A Civilização de Axum do século I ao século VII", História geral da África, ed. cit., p. 374.
- [60.](#) Francis Anfray: "Aspects de l'archéologie éthiopienne", cit., p. 360-363.
- [61.](#) "La Nubie et l'Ethiopie de la préhistoire au XII<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ", Histoire générale de l'Afrique Noire, org. por Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 520.
- [62.](#) Como sugere Yuri M. Kobishchanov, a quem seguimos na descrição das guerras contra Du Nouas (Axum, ed. cit., p. 91-102).
- [63.](#) Ibidem, p. 91-92 e 96.
- [64.](#) The Decline and Fall of the Roman Empire, ed. org. por Oliphant Smeaton. Nova York: The Modern Library, v. II, cap. XLII, p. 624-626.
- [65.](#) "On the Problem of Sea Voyages of Ancient Africans in the Indian Ocean", cit., p. 140.

## CAPÍTULO 7

- [1.](#) Christopher Wrigley: "Speculations on the Economic Prehistory of Africa", The Journal of African History, v. I (1960), nº 2, p. 201.
- [2.](#) "Linguistic Evidence Regarding Bantu Origins", The Journal of African History, v. XIII (1972), nº 2, p. 192.
- [3.](#) "Some Developments in the Prehistory of the Bantu Language", The Journal of African History, v. III (1962), nº 2, p. 280.
- [4.](#) Roland Oliver: "The Beginnings of Bantu History", Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique Noire et de Madagascar. Mélanges offerts à Hubert Deschamps. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974, p. 161.



- [5.](#) "The Problem of the Bantu Expansion", *The Journal of African History*, v. VII (1966), nº 3, p. 367.
- [6.](#) Como lembra David Dalby: "The Prehistorical Implications of Guthrie's Comparative Bantu. Part I: Problems of Internal Relationship", *The Journal of African History*, v. XVI (1975), nº 4, p. 494.
- [7.](#) Art. cit., p. 195.
- [8.](#) Cit. por Roland Oliver e Brian M. Fagan: "The Emergence of Bantu Africa", *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 356.
- [9.](#) "Numerical Classification of Bantu Languages", *African Language Studies*. Londres: v. XIV (1973), p. 100.
- [10.](#) Nuevo glosario, v. II. Madri: M. Aguilar, 1947, p. 414.
- [11.](#) Loc. cit.
- [12.](#) Conf. Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 359.
- [13.](#) Roland Oliver: "The Problem of the Bantu Expansion", cit., p. 367.
- [14.](#) Malcolm Guthrie: art. cit., p. 281.
- [15.](#) Alick Henrici: ibidem, p. 98.
- [16.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 357.
- [17.](#) David Dalby: "The Prehistorical Implications of Guthrie's Comparative Bantu. Part II: Interpretation of Cultural Vocabulary", *The Journal of African History*, v. XVII (1976), nº 1, p. 18-20.
- [18.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 359.
- [19.](#) "Western Bantu Expansion", *The Journal of African History*, v. 25 (1984), nº 2, p. 129-145.
- [20.](#) Jan Vansina: *Paths in the Rainforests: Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Londres: James Currey, 1990, p. 50 e 52.
- [21.](#) Por Peter R. Schmidt, que descreveu seus trabalhos em *Historical Archaeology: a Structural Approach in an African Culture*. Westport: Greenwood Press, 1978.
- [22.](#) Gadi G.Y. Mgomozulu: "Recent Archaeological Research and Radiocarbon Dates from East Africa", *The Journal of African History*, v. 22 (1981), nº 4, p. 446.
- [23.](#) Francis Van Noten, apud E.G. Sutton: "New Radiocarbon Dates for Eastern and Southern Africa", *The Journal of African History*, v. XIII (1972), nº 1, p. 8-9.
- [24.](#) Por Marie-Claude Van Grunderbeek, Emile Roche e Hugues Doutrelepon: *Le premier âge du fer au Rwanda et au Burundi: Archéologie et environnement*. Bruxelas: I.F.A.Q./C.Q.S., 1983.
- [25.](#) Como o faz Pierre de Maret: "Recent Archaeological Research and Dates from Central Africa", *The Journal of African History*, v. 26 (1985), nºs 2 e 3, p. 139.
- [26.](#) D.W. Phillipson: "The Chronology of the Iron Age in Bantu Africa", *The Journal of African History*, v. XVI (1975), nº 3, p. 335.
- [27.](#) *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 171, 2ª ed., 1993, p. 188-189.
- [28.](#) Como sugere Mervin Brown: *Madagascar Rediscovered: A History from Early Times to Independence*. Londres: Damien Tunnacliffe, 1978, p. 15.
- [29.](#) *Histoire de Madagascar*, 4ª ed. revista. Paris: Berger-Levrault, 1972, p. 14-17 e 27-30.
- [30.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge University Press, 1977, p. 220.
- [31.](#) Ob. cit., p. 30.
- [32.](#) *A History of Africa*. Londres: Hutchinson, 1978, p. 29.
- [33.](#) P. Vérin: "Madagáscar", *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 717-719.
- [34.](#) J. Barrau, apud Jan Vansina: art. cit., p. 140-141.
- [35.](#) Ob. cit., p. 61.



- [36.](#) David W. Phillipson: ob. cit., 2ª ed., p. 184.
- [37.](#) Duncan E. Miller e Nikolaas J. Van der Merwe: "Early Metal Working in Sub-Saharan Africa: A Review of Recent Research", *The Journal of African History*. Londres: v. 35 (1994), nº 1, p. 10.
- [38.](#) David W. Phillipson: cit., p. 186.
- [39.](#) Duncan E. Miller e Nikolaas J. Van der Merwe: art. cit., p. 12.
- [40.](#) David W. Phillipson: cit., p. 187.
- [41.](#) D. Cohen, apud Pierre de Maret: "New Survey of Archaeological Research and Dates for West-Central and North-Central Africa", *The Journal of African History*, v. 23 (1982), nº 1, p. 4-5.
- [42.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: "The Emergence of Bantu Africa", cit., p. 363.
- [43.](#) Pierre de Maret: art. cit., p. 7; e "Recent Archaeological Research and Dates from Central Africa", cit., p. 138.
- [44.](#) J.E.G. Sutton: "A África oriental antes do século VII", *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, ed. cit., p. 287-288.
- [45.](#) David W. Phillipson: ob. cit., p. 156-157.
- [46.](#) J.R.F. Bower: "The Pastoral Neolithic of East Africa", *Journal of World Prehistory*, v. 5, p. 49-82.
- [47.](#) Christopher Ehret: "Cattle-Keeping and Milking in Eastern and Southern African History: the Linguistic Evidence", *The Journal of African History*, v. VIII (1967), nº 1, p. 1-17.
- [48.](#) "Extracts from Agatharkhides 'On the Erythraean Sea' as Epitomised by Photios", in *The Periplus of the Erythraean Sea*, trad. e comentado por G.W.B. Huntingford. Londres: Hakluyt Society, 1980, p. 189-190.
- [49.](#) J.E.G. Sutton: "The Aquatic Civilization of Middle Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XV (1974), n. 4, p. 542.
- [50.](#) Como defendem Peter T. Robertshaw e David P. Collett: "The Identification of Pastoral Peoples in the Archaeological Record: an Example from East Africa", *World Archaeology*. Londres: v. XV (1983), nº 1.
- [51.](#) Como propôs Roland Oliver em "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4, p. 433-441.
- [52.](#) Jacques Nenquin e J. Hiernaux escavaram, em 1957 e 1958, umas sessenta sepulturas; em 1974, mais trinta foram investigadas; em 1977, Pierre de Maret procedeu a novos trabalhos arqueológicos no local.
- [53.](#) Jacques Nenquin: "Notes on Some Early Pottery Cultures in Northern Katanga", *The Journal of African History*, v. IV (1963), nº 1, p. 21 e 31; F. Van Noten, colaboração com D. Cohen e P. de Maret, "A África Central", *História Geral da África*, v. II, ed. cit., p. 644 e 646.
- [54.](#) Pierre de Maret: "New Survey of Archaeological Research and Dates for West-Central and North-Central Africa", cit., p. 8-9.
- [55.](#) J. Nenquin: "The Congo, Rwanda, and Burundi", *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 197-198.
- [56.](#) David Birmingham: "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, ed. cit., p. 524.
- [57.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: "The Emergence of Bantu Africa", cit., p. 393.

## CAPÍTULO 8

- [1.](#) I: XIX.
- [2.](#) Richard W. Bulliet: *The Camel and the Wheel*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 78, 83-84.
- [3.](#) Tito Lívio: *História romana*, 37-40.

- [4.](#) D.R. Hill: "The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests", War, Technology and Society in the Middle East, org. por V.J. Parry e M.E. Tapp. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 36.
- [5.](#) Emilienne Demougeot: "Le chameau et l'Afrique du Nord romaine", Annales: economies, sociétés, civilisations. Paris: ano 15 (1960), nº 2, p. 221.
- [6.](#) Assim pensa Richard W. Bulliet: ob. cit., p. 116-119.
- [7.](#) P.L. Shinnie: "Excavations at Tanqasi, 1953", Kush, Cartum, v. II (1954), p. 68.
- [8.](#) Como sugere William Y. Adams: Nubia: Corridor to Africa. Londres: Allen Lane, 1977, p. 426.
- [9.](#) Cf. P.L. Shinnie: Méroe: uma civilização do Sudão, trad. de Maria da Madre de Deus Pimenta de Souza. Lisboa: Editorial Verbo, 1974, p. 54-55.
- [10.](#) "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 660 BC to c. AD 600", The Cambridge History of Africa, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 266.
- [11.](#) "Excavation at Tanqasi, 1953", cit., p. 68.
- [12.](#) Egypt in Nubia. Londres: Hutchinson, 1965, p. 58.
- [13.](#) J.P. Kirwan: "El Enigma del grupo X: un pueblo poco conocido del Nilo nubio", Civilizaciones extinguidas (trad. de Vanished Civilizations). Barcelona: Editorial Labor, 1966, p. 69.
- [14.](#) J.P. Kirwan: ob. cit., p. 75.
- [15.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 400-401.
- [16.](#) Ecclesiastical History of John of Ephesus, trad. de Payne-Smith. Londres: 1860, parte III.
- [17.](#) "A cristianização da Núbia", História geral da África, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 329.
- [18.](#) P.L. Shinnie: "Christian Nubia", The Cambridge History of Africa, v. 2, ed. cit., p. 560.
- [19.](#) Cit. por William Y. Adams: ob. cit., p. 442.
- [20.](#) P.L. Shinnie: "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 660 BC to c. AD 600", cit., p. 267-268; e "Christian Nubia", cit., p. 573-574.
- [21.](#) U. Monneret de Villard: Storia della Nubia Cristiana. Roma: Pontificio Institutum Orientalium Studiorum, Orientalia Christiana Analecta, nº 118 (1938), p. 70.
- [22.](#) Cit. por P.L. Shinnie: "Christian Nubia", The Cambridge History of Africa, v. 2, ed. cit., p. 564-565.
- [23.](#) Heródoto: História, III, 17-25.
- [24.](#) Cf. William Y. Adams: ob. cit., p. 738, nº 67.
- [25.](#) Michael Brett: "The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa", The Cambridge History of Africa, v. 2, ed. cit., p. 505.
- [26.](#) Ob. cit., p. 453.
- [27.](#) Apud William Y. Adams: ob. cit., p. 451-452.
- [28.](#) Ob. cit., p. 81-83.
- [29.](#) W.H.C. Frend: The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 301.
- [30.](#) U. Monneret de Villard: ob. cit., p. 98.
- [31.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 455.
- [32.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 124.
- [33.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 577-578.
- [34.](#) Ibidem.
- [35.](#) Ibidem, p. 578-579; Monneret de Villard: ob. cit., p. 109-115; William Y. Adams: ob. cit., p. 460-461.
- [36.](#) Apud Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 125-127.
- [37.](#) D.A. Welsby e C.M. Daniels: Soba: Archaeological Research at a Medieval Capital on the Blue Nile. Londres: British Institute in Eastern Africa, 1991.

- [38.](#) The Camel and the Wheel, ed. cit.
- [39.](#) Ob. cit., p. 176-215.
- [40.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 370.
- [41.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 456.
- [42.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 579-580.
- [43.](#) Como nos revela uma testemunha da época, Abu Salih al-Armani: Churches and Monasteries of Egypt, trad. por B.T.A. Evetts, com notas de A.J. Butter. Oxford: 1893, p. 272.
- [44.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 472.
- [45.](#) Ibidem, p. 473.
- [46.](#) U. Monneret de Villard: ob. cit., p. 172-174.
- [47.](#) Ibidem, p. 177-180.
- [48.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 581.
- [49.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 463.
- [50.](#) Ob. cit., p. 272.
- [51.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 467.
- [52.](#) U. Monneret de Villard: ob. cit., p. 102.
- [53.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 471.
- [54.](#) P.L. Shinnie: ob. cit., p. 570.
- [55.](#) K. Michalowski: ob. cit., p. 338.
- [56.](#) P.L. e M. Shinnie: "New light on Medieval Nubia", The Journal of African History, v. VI (1965), nº 3, p. 281-282.
- [57.](#) Jan Vansina: Art History in Africa. Londres: Longman, 1984, p. 45.
- [58.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 477-478.
- [59.](#) P.L. e M. Shinnie: "New light on Medieval Nubia", cit., p. 284-285.
- [60.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 491.
- [61.](#) P.L. e M. Shinnie: ob. cit., p. 285.
- [62.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 503-504.
- [63.](#) Ibidem, p. 504 e 507.
- [64.](#) Basil Davidson: La Historia empezó en África (trad. de Old Africa Rediscovered). Barcelona: Ediciones Garriga, 1963, p. 96-97.
- [65.](#) P.L. e M. Shinnie: ob. cit., p. 279.
- [66.](#) P.L. Shinnie: "The Culture of Medieval Nubia and its Impact on Africa", Sudan in Africa: Studies Presented to the First International Conference Sponsored by the Sudan Research Unit, February 1968, org. por Y.F. Hasan. Cartum: Khartoum University Press, 1971, p. 46.
- [67.](#) Ob. cit., p. 266-267; e U. Monneret de Villard: ob. cit., p. 196-198.
- [68.](#) P.L. Shinnie: "Christian Nubia, cit., p. 583.
- [69.](#) L. Kropáček: "Nubia from the Late 12th Century to the Funj Conquest in the Early 15th Century", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 403.
- [70.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 527.
- [71.](#) Ob. cit., p. 510-521.
- [72.](#) Ibidem, p. 516.
- [73.](#) Ivan Hrbek: "Egypt, Nubia and the Eastern Deserts", The Cambridge History of Africa, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 76-77.
- [74.](#) Como sugere William Y. Adams: ob. cit., p. 531.
- [75.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 532-534.
- [76.](#) P.M. Holt: "Sultan Selim and the Sudan", The Journal of African History, v. VIII (1967), nº I, p. 19-23.
- [77.](#) Jay Spaulding: "The Funj: a Reconsideration", The Journal of African History, v. XIII (1972), nº 1,

p. 40.

[78.](#) Ibidem.

[79.](#) História da Etiópia, leitura paleográfica de Lopes Teixeira, v. II. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, p. 211-212.

[80.](#) U. Monneret de Villard: ob. cit., p. 124-125.

[81.](#) Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias, anotada e atualizada na grafia por Augusto Reis Machado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1974, p. 362-363.

[82.](#) William Y. Adams: ob. cit., p. 543; e P.L. Shinnie: ob. cit., p. 587.

## CAPÍTULO 9

[1.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 59-60.

[2.](#) Robin Law: The Horse in West African History. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 2-7.

[3.](#) P.F. de Moraes Farias: "Great States Revisited", The Journal of African History. Londres: v. XV (1974), nº 3, p. 480.

[4.](#) Como argumenta Nehemia Levtzion: Ancient Ghana and Mali. Nova York: Africana Publishing Company, 1980, p. 8-9.

[5.](#) Timothy F. Garrard: "Myth and Metrology: The Early Trans-Saharan Gold Trade", The Journal of African History. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4, p. 448-449.

[6.](#) In Joseph M. Cuoq: Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale da VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 72.

[7.](#) Vitorino Magalhães Godinho: Os descobrimentos e a economia mundial, 2<sup>a</sup> ed., v. I. Lisboa: Editorial Presença, 1981, p. 69.

[8.](#) The African Experience. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1991, p. 86.

[9.](#) Thurstan Shaw: "The Guinea Zone: General Situation", General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 470-475; e Jean Girard: L'Or du Bambouk. Genebra: Georg Editeur, 1992, p. 125-129.

[10.](#) J.E.G. Sutton: "Archaeology in West Africa: A Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates", The Journal of African History. Cambridge: v. 23 (1982), p. 304.

[11.](#) A. Teixeira da Mota: Guiné Portuguesa. Lisboa: Agência Central do Ultramar, 1954, v. I, p. 128-132.

[12.](#) Patrick J. Munson: "Archaeology and the Prehistoric Origins of the Ghana Empire", The Journal of African History. Cambridge: v. 21 (1980), nº 4, p. 457-466.

[13.](#) Nehemia Levtzion: "The Early States of the Western Sudan to 1500", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3<sup>a</sup> ed. Londres: Longman, 1985, p. 130-131.

[14.](#) Charles Monteil: "La Légende du Ouagadougou et l'origine des Soninkés", Mélanges ethnologiques. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 23, 1953, p. 369-382.

[15.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 46.

[16.](#) Nehemia Levtzion: "The Sahara and the Sudan from the Arab Conquest of the Maghrib to the Rise of the Almoravids", The Cambridge History of Africa, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 641.

[17.](#) J. Spencer Trimingham: A History of Islam in West Africa. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 27-28.

- [18.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 42; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 13.
- [19.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 71-76.
- [20.](#) Ibidem, p. 98-105; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 79-83.
- [21.](#) Como queria E.W. Bovill, na sua obra, hoje clássica, *The Golden Trade of the Moors*, 2ª ed., revista e acrescentada por Robin Hallett. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 62.
- [22.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 48 e 50.
- [23.](#) In Joseph M. Cuoq, p. 75-76, e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins, p. 52 e nota 38 da p. 386.
- [24.](#) "The Early States of the Western Sudan to 1500", cit., p. 153-154.
- [25.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 83-85.
- [26.](#) Isto diz, dos escudos lamt, E. Ann McDougall: "The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara, from the Eight to the Fifteenth Century", *The Journal of Africa History*. Cambridge: v. 26 (1985), nº 1, p. 16.
- [27.](#) V. Denise S. Robert: "Les Fouilles de Tegdaoust", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 4, p. 471-493.
- [28.](#) E. Ann McDougall: art. cit., p. 10.
- [29.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 73.
- [30.](#) Assim o diz o cronista Ibn Azi Zar, escrevendo na passagem do século XIII para o século XIV. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 230; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 236.
- [31.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 85.
- [32.](#) Ibidem, p. 73-74.
- [33.](#) Conforme Al-Bakri, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 102.
- [34.](#) Robin Law: "Horses, Firearms, and Political Power in Pre-Colonial West Africa", *Past & Present*. Oxford: 1976, nº 72, p. 114.
- [35.](#) *Technology, Tradition and the State in Africa*. Londres: Oxford University Press, 1971, p. 68-69.
- [36.](#) Humphrey J. Fisher: "'He Swalloweth the Ground with Fierceness and Rage': The Horse in the Central Sudan: II. Its Use", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 3, p. 378.
- [37.](#) Al-Idrisi, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 137.
- [38.](#) *Discusión*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1957, p. 156.
- [39.](#) In Cuoq: ob. cit., p. 133-134.
- [40.](#) Al-Bakri, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 100.
- [41.](#) "Fouilles du tumulus d'El Oualedji", anotado por R. Mauny, *Bulletin de l'IFAN*. Dacar: v. 13 (1951), nº 4, p. 1.159-1.173.
- [42.](#) Raymond Mauny: *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Dacar: *Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, nº 61, 1961, p. 95-97.
- [43.](#) Nehemia Levtzion: "Was Royal Succession in Ghana Matrilineal?", *The International Journal of African Historical Studies*, 1972, p. 91-93.
- [44.](#) Nehemia Levtzion: "The Early States of the Western Sudan", cit., p. 136.
- [45.](#) Charles Monteil: ob. cit., p. 359-408.
- [46.](#) Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*, cit., p. 18-19.
- [47.](#) Raymond Mauny: *Les Siècles obscurs de l'Afrique noire*. Paris: Fayard, 1970, p. 147.
- [48.](#) J.E.G. Sutton: "Archaeology in West Africa: a Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 304-305.
- [49.](#) Susan Keech McIntosh e Roderick J. McIntosh: "Recent Archaeological Research and Dates from West Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 3, p. 429.
- [50.](#) Merrick Posnansky, cit. por S.K. McIntosh e R.J. McIntosh: "The Early City in West Africa: Towards an Understanding", *African Archaeological Review*, v. 2 (1984), p. 86-87.
- [51.](#) Dierk Lange: "From Mande to Songhay: Towards a Political and Ethnic History of Medieval Gao",



The Journal of African History, v. 35 (1994), nº 2, p. 285.

- [52.](#) “Gana consiste em duas cidades, nas duas margens do rio”. N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 109.
- [53.](#) Ob. cit., p. 150.
- [54.](#) V. Michael Brett: “Islam and Trade in the Bilad al-Sudan, Tenth-Eleventh Century A.D.”, The Journal of African History. Cambridge: v. 24 (1983), nº 4, p. 435-436.
- [55.](#) P.F. de Moraes Farias: art. cit., p. 483.
- [56.](#) Al-Bakri, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 101.
- [57.](#) Abdoulaye Bathily: Les Portes de l’Or: Le Royaume de Galam (Sénégal) de l’ère musulmane au temps de nègriers (VIIIe-XVIIIe siècle). Paris: Editions l’Harmattan, 1989.
- [58.](#) Jean Suret-Canale: Afrique noire occidentale et centrale: géographie, civilisations, histoire. Paris: Editions Sociales, 1961, p. 148.
- [59.](#) J. Devisse: “Trade and Trade Routes in West Africa”, General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 383-386.
- [60.](#) Philip D. Curtin: “The Lure of Bambuk Gold”, The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973), nº 4, p. 628; e E.W. Bovill: ob. cit., p. 130-131.
- [61.](#) Ibn al-Fakih, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 54.
- [62.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 134-135.
- [63.](#) Ob. cit., p. 54, nota 2.
- [64.](#) Ob. cit., p. 130.
- [65.](#) Haut-Sénégal-Niger. Paris: Larose, 1912, v. I, p. 55.
- [66.](#) Ob. cit., p. 54.
- [67.](#) Ob. cit., p. 135.
- [68.](#) Susan Keech McIntosh: “A Reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold”, The Journal of African History. Cambridge: v. 22 (1981), nº 2, p. 145-158.
- [69.](#) Nehemia Levtzion e J.F.P. Hopkins, em nota à trad. do texto de Al-Idrisi: Corpus of Early Arabic Sources for West African History, ed. cit., p. 390-391, nota 10.
- [70.](#) Tableau géographique de l’Ouest africain, au Moyen Age d’après les sources écrites, la tradition et l’archéologie, ed. cit., p. 300-301.
- [71.](#) Ob. cit., p. 86.
- [72.](#) Ob. cit., p. 388.
- [73.](#) Denise S. Robert: art. cit., p. 490.
- [74.](#) H.T. Norris: “New Evidence on the Life of Abdullah b. Yasin and the Origins of the Almoravid Movement”, The Journal of African History. Londres: v. XII (1971), nº 2, p. 257-258.
- [75.](#) Paulo Fernando de Moraes Farias: “The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement During its Periods of Closest Contact with the Western Sudan”, Bulletin de l’IFAN. Dacar: v. XXIX (1967), sér. B, 3-4, p. 801-808, 813-817 e 861; e H.T. Norris, art. cit., p. 262-265.
- [76.](#) Michael Brett: art. cit., p. 439.
- [77.](#) Nehemia Levtzion: “The Sahara and the Sudan from the Arab Conquest of the Maghrib to the Rise of the Almoravids”, cit., p. 663.
- [78.](#) Apud Nehemia Levtzion: Ancient Ghana and Mali, ed. cit., p. 52.
- [79.](#) Ob. cit., p. 29-30 e 55.
- [80.](#) “Early Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana”, The Journal of African History. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4, p. 549-560; e David Conrad e Humphrey Fisher: “The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The External Arabic Sources”; e “II. The Local Oral Sources”, History in Africa. Waltham: v. 9 (1982), p. 21-59, e v. 10 (1983, p. 53-78. Para um ponto de vista contrário ao de Fischer e Conrad, ver Sheryl L. Burkhalter: “Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of ‘The Conquest That Never Was’”,



History in Africa. Atlanta: v. 19 (1992), p. 103-131.

81. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 133.

82. Ibidem, p. 185.

## CAPÍTULO 10

1. Carlo Conti-Rossini: *Storia d'Etiopia*, I parte, Bérgamo, Instituto Italiano d'Arti Grafiche, 1928, p. 210-211.
2. J. Spencer Trimingham: *Islam in Ethiopia*, 2ª ed. Londres: Frank Cass, 1976, p. 46, nota 2.
3. Apud Edward Ullendorff: *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*, 3ª ed. Londres: Oxford University Press, 1973, p. 56.
4. S.C. Munro-Hay: *Excavations at Aksum: An Account of Research at the Ancient Ethiopian Capital Directed in 1972-74 by the Late Dr. Neville Chittick*. Londres: British Institute in Eastern Africa, 1989, p. 23.
5. Taddesse Tamrat: *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*. Londres: Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 34-35.
6. In Joseph M. Cuoq: *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 51.
7. Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 36-37.
8. Assim pensara inicialmente C. Conti-Rossini, segundo Yuri M. Kobishchanov: *Axum*, trad. de Lorraine T. Kapitanoff, ed. de Joseph W. Michels. The Pennsylvania State University Press, 1979, p. 119.
9. Como pensaria posteriormente C. Conti-Rossini, conforme Taddesse Tamrat: "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 100.
10. Ibidem, p. 101.
11. Stuart Munro-Hay: *Aksum: An African Civilization of Late Antiquity*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991, p. 18.
12. Taddesse Tamrat: "Processes of Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: the Case of the Agaw", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 29 (1988), nº 1, p. 9.
13. T.T. Mekouria: "The Horn on Africa", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek, Unesco. Londres: Heinemann/University of California Press, Unesco, 1988, p. 566.
14. G.W.B. Huntingford: "The Constitutional History of Ethiopia", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2, p. 313.
15. Ob. cit., p. 286.
16. Como sugere Edward Ullendorff: ob. cit., p. 58.
17. Enrico Cerulli: "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *Rassegna di studi Etiopici*, I. Roma: 1941, p. 5-14.
18. J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 63.
19. "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", cit.; p. 108-110.
20. Abu Salih, escrevendo no início do século XIII, assegura (em *The Churches and Monasteries of Egypt and Neighboring Countries*, trad. de B.T.A. Evetts, com notas de A.J. Butler. Oxford: 1895, p. 287-288) que os abissínios possuíam a Arca da Aliança com as duas Tábuas da Lei. Sobre essa ilusão, o padre Pero Pais escreveria, nos primeiros anos do século XVI, algumas páginas deliciosas na sua *História da Etiópia* (leitura paleográfica de Lopes Teixeira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, v. I, p. 41-46).

- [21.](#) V. Edward Ullendorff: Ethiopia and the Bible. Londres: British Academy/Oxford University Press, 1968.
- [22.](#) C. Conti-Rossini: ob. cit., p. 303-305.
- [23.](#) Ob. cit., p. 22-23.
- [24.](#) Aventado por Yuri M. Kobishchanov: ob. cit., p. 120-121.
- [25.](#) Ibidem, p. 294, nota 297.
- [26.](#) Como sugere tentativamente S. Munro-Hay: Excavations at Axum, cit., p. 23-24.
- [27.](#) Ob. cit., p. 23.
- [28.](#) Como quer J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 56.
- [29.](#) Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1974, p. 132-140. A primeira edição da obra é de 1540.
- [30.](#) Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, p. 59, nota 1.
- [31.](#) J. Perruchon, apud Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 60, nota 3.
- [32.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 64.
- [33.](#) Taddesse Tamrat: "The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the States of the Horn of Africa", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 433.
- [34.](#) V. Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, ed. cit., p. 100-103.
- [35.](#) Jack Goody: Technology, Tradition, and the State in Africa. Londres: Oxford University Press, 1971, p. 30-31.
- [36.](#) Uma reconstrução pormenorizada dessa capital deambulante em Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 269-275.
- [37.](#) Padre Francisco Álvares: ob. cit., p. 341.
- [38.](#) Pero Pais: ob. cit., v. I, p. 135.
- [39.](#) Padre Francisco Álvares: ob. cit., p. 346; e Pero Pais: ob. cit., v. I, p. 130.
- [40.](#) Sobre Tacla Haimanote e seu apostolado: Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 160-174.
- [41.](#) Ob. cit., p. 258-260.
- [42.](#) Enrico Cerulli: "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII", loc. cit.
- [43.](#) Ob. cit., v. I, p. 98.
- [44.](#) Ibidem, p. 97.
- [45.](#) Taddesse Tamrat: "The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia", cit., p. 434.

## CAPÍTULO 11

- [1.](#) Sobre a origem dos songais, J. Rouch: Contribution à l'histoire des Songhay. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 29 (1953), p. 165-169.
- [2.](#) J. Spencer Trimingham: A History of Islam in West Africa. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 85, nota 1.
- [3.](#) Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français). Paris: Larose, 1912, v. I, p. 192-193.
- [4.](#) Nehemia Levtzion: "The Early States of the Western Sudan to 1500", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, p. 151.
- [5.](#) Segundo Al-Sadi, apud J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 86.
- [6.](#) Al Bakri — in Joseph M. Cuoq: Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 108 — escreveu, na segunda metade do século XI, que a gente de Caocao (ou Gao) adorava fetiches.
- [7.](#) V. seus textos em Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 111-114.
- [8.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 26.

9. J.D. Fage: "Upper and Lower Guinea", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 485.
10. Como também sugere J.D. Fage: *A History of Africa*. Londres: Hutchinson, 1985, p. 87.
11. Como arrisca, de passagem, Nehemia Levtzion: "The Sahara and the Sudan from the Arab Conquest of the Maghrib to the Rise of the Amoravids", *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 676.
12. É o que se deduz de Al-Bakri, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 96.
13. Ibidem, p. 97.
14. Charles Monteil: "Le Coton chez les Noirs", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F. Dacar*: 4 (1926), p. 585-684.
15. Como quer Raymond Mauny: "Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale", *Bulletin de l'IFAN*. Dacar: v. XV (1953), nº 2, p. 684-730.
16. E.W. Bovill: *The Golden Trade of the Moors*, 2ª ed., revista e acrescentada por Robin Hallett. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 83-84.
17. Al-Bakri, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 90; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 73.
18. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 129; e N. Levtzion e J. P. Hopkins: ob. cit., p. 107.
19. D.T. Niane: "Mali and the Second Mandingo Expansion", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 125-126.
20. Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*. Nova York: Africana Publishing Company, 1980, p. 53.
21. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 102.
22. In Cuoq, p. 132.
23. Stephan Bühnen: "In Quest of Susu", *History in Africa*, v. 21 (1994), p. 1-47.
24. Nehemia Levtzion: ob. cit., p. 55, nota 6, e 228, nota 6.
25. D.T. Niane: *Sundiata: An Epic of Old Mali*, trad. de G.D. Pickett. Londres: 1965, p. 2.
26. Ibidem, p. 4-72.
27. Cf. Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 344.
28. Cf. N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, p. 333.
29. Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*, ed. cit., p. 49.
30. Ibidem, p. 51.
31. Said Hamdun e Noël King: *Ibn Battuta in Black Africa*. Londres: Rex Collings, 1975, p. 30-49.
32. Como W.D. Cooley: *The Negroland of the Arabs*. Londres: 1841, p. 79-82; e L.G. Binger: *Du Niger au golfe de Guinée*. Paris: 1892, v. I, p. 56-57.
33. Como M. Delafosse (ob. cit., v. II, p. 181-182), que leu como Niani o nome grafado imprecisamente (e que pode ter várias leituras) nos manuscritos de Al-Umari; J. Vidal: "Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien empire mandingue", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F. Dacar*: v. VIII (1923), p. 251-268; M. Gaillard: "Niani, ancienne capitale de l'empire mandingue", ibidem, p. 620-636; Nehemia Levtzion: ob. cit., p. 61-62; D.T. Niane: "Mali and the Second Mandingo Expansion", cit., p. 136-145.
34. M. Montrat: "Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali", *Notes africaines*. Dacar: 1958, p. 90-93.
35. J.O. Hunwick: "The Mid-Fourteenth Century Capital of Mali", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2, p. 195-208.
36. Claude Meillassoux: "L'Itineraire d'Ibn Battuta de Walata a Malli", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 3, p. 389-395.
37. David C. Conrad: "A Town Called Dakalajan: The Sunjata Tradition and the Question of Ancient Mali's Capital", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 35 (1994), nº 3, p. 355-377.

- [38.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 266; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: cit., p. 262.
- [39.](#) Peter B. Clarke: *West Africa and Islam*. Londres: Edward Arnold, 1982, p. 42.
- [40.](#) É a tese de Nehemia Levtzion (*Ancient Ghana and Mali*, ed. cit., p. 75-76) que a opção convincentemente aos que pretendem que Gao e os portos caravaneiros do Sael só foram incorporados ao Mali no reinado de Mansa Musa.
- [41.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 343-350.
- [42.](#) Ibidem, p. 274-275.
- [43.](#) Al-Umari, ibidem, p. 278; sobre as estadas no Cairo, ibidem, p. 275-279.
- [44.](#) Robin Law: *The Horse in West African History*. Londres: Oxford University Press, 1980, p. 89-91.
- [45.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 270; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: cit., p. 266.
- [46.](#) Ivan Hrbek: "Egypt, Nubia and the Eastern Deserts", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, ed. cit., p. 90-91.
- [47.](#) Charles Monteil, por exemplo: "Les Empires du Mali", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F. Dacar*: 12, 1929, p. 291-447.
- [48.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 69.
- [49.](#) Roderick J. McIntosh e Susan Keech McIntosh: "The Inland Niger Delta Before the Empire of Mali: Evidence from Jenne-Jeno", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 22 (1981), nº 1, p. 1-22; "The Early City in West Africa: Towards an Understanding", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 2 (1984), p. 73-98; "Cities Without Citadels: Understanding Urban Origins Along the Middle Niger", *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 622-641.
- [50.](#) Roderick J. McIntosh e Susan Keech McIntosh: "The Inland Niger Delta", cit., p. 17.
- [51.](#) O manuscrito "Valentim Fernandes", leitura e rev. por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940, p. 52.
- [52.](#) Paul Lovejoy: *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1980, p. 2.
- [53.](#) Al-Umari, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 265.
- [54.](#) Nehemia Levtzion: "The Thirteenth and Fourteenth-Century Kings of Mali", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 3, p. 349-350.
- [55.](#) Como suspeita Nehemia Levtzion: "The Western Maghrib and Sudan", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 381.
- [56.](#) In Said Hamdun e Noël King: ob. cit., p. 40.
- [57.](#) Ibidem, p. 42.
- [58.](#) Ibidem, p. 37-41. Seguem-se também, na tradução, Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 304-307; e ainda N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, ed. cit., p. 290-293.
- [59.](#) Como já sugeria em 1927 Gaudetroy-Demombynes, na sua introdução a Al-Umari.
- [60.](#) In Said Hamdun e Noël King: ob. cit., p. 47.
- [61.](#) Al-Umari, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 270.
- [62.](#) Ibn Batuta, in Said Hamdun e Noël King: ob. cit., p. 44-45.
- [63.](#) In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 348-349.
- [64.](#) Ibidem, p. 348-350.
- [65.](#) *Tarikh al-Fattash*, apud Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*, ed. cit., p. 109.

- [1.](#) Périplo do mar Eritreu, cap. 13.
- [2.](#) F.B. Pearce: Zanzibar, the Island Metropolis of Eastern Africa. Londres: T. Fischer Unwin, Ltd., 1920, p. 25.
- [3.](#) James S. Kirkman: Men and Monuments on the East African Coast. Nova York: Frederick A. Praeger, 1966, p. 41.
- [4.](#) Gervase Mathew: "The East African Coast Until the Coming of the Portuguese", History of East Africa, v. I, org. por Roland Oliver e Gervase Mathew. Londres: Oxford at Clarendon Press, 1963, p. 95.
- [5.](#) F.B. Pearce: ibidem.
- [6.](#) Gervase Mathew: ibidem.
- [7.](#) James S. Kirkman: ibidem.
- [8.](#) James S. Kirkman: idem, p. 169.
- [9.](#) H. N. Chittick: "The Coast of East Africa", The African Iron Age, org. por P.L. Shinnie. Londres: Oxford at Clarendon Press, 1971, p. 110.
- [10.](#) Ásia, Primeira Década, livro VIII, cap. IV.
- [11.](#) Gervase Mathew: ob. cit., p. 97.
- [12.](#) Neville Chittick: "L'Afrique de l'Est et l'Orient: les ports et le commerce avant l'arrivée des Portugais", Relations historiques à travers l'océan Indien (compte rendu et documents de travail de la réunion d'experts sur "Les contacts historiques entre l'Afrique de l'Est d'une part, et l'Asie du Sud-Est d'autre part, par les voies de l'océan Indien", Maurice, 15-19 juillet 1974). Paris: Unesco, 1980.
- [13.](#) H.C. Baxter: "Pangani: the trade centre of ancient history", Tanganyika Notes and Records. Dar-es-Salam: n° 17 (1944), p. 17; e J.W.T. Allen: "Rhapta", Tanganyika Notes and Records. Dar-es-Salam: n° 27 (1949), p. 55-59.
- [14.](#) G.W.B. Huntingford, nas notas à sua ed. do Périplo (The Periplus of the Erythraean Sea. Londres: The Hakluyt Society, 1980, p. 99-100).
- [15.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", The Cambridge History of Africa, ed. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, ed. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 184.
- [16.](#) Cap. 16.
- [17.](#) I: 17,5.
- [18.](#) IV: 8,3 e I: 17,6.
- [19.](#) Gervase Mathew: ob. cit., p. 107.
- [20.](#) James de V. Allen: Swahili Origins, Swahili Culture and the Shungwaya Phenomena. Londres: Jamays Currey, 1992.
- [21.](#) D. Nurse e T. Spear: The Swahili: Reconstructing the History and Language of an African Society, 800-1500. Filadélfia: Pennsylvania University Press, 1985, p. 50.
- [22.](#) James S. Kirkman: ob. cit., p. 21-22.
- [23.](#) F.B. Pearce: ob. cit., p. 249-252.
- [24.](#) Gervase Mathew: ob. cit., p. 102.
- [25.](#) History of the Imams and Seyyids of Oman by Salil ibn Razik, ed. a cargo de G. P. Badger. Londres: 1871, p. 5.
- [26.](#) Ásia, Primeira Década, livro VIII, cap. IV.
- [27.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", cit., p. 199.
- [28.](#) H. Neville Chittick: ob. cit., p. 199-200.
- [29.](#) Primeira Década, livro VIII, cap. VI.
- [30.](#) G.S.P. Freeman-Grenville: Medieval History of the Coast of Tanganyika. Londres: Oxford University Press, 1962.
- [31.](#) Como John Sutton: A Thousand Years of East Africa. Nairobi: British Institute in Eastern Africa, 1990, p. 91.



- [32.](#) Neville Chittick: ob. cit., p. 192.
- [33.](#) John Sutton: ob. cit., p. 65.
- [34.](#) Apud Neville Chittick: ob. cit., p. 192.
- [35.](#) Mark C. Horton, cit. por Graham Connah: *African Civilizations — Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 171.
- [36.](#) Paul J.J. Sinclair: “Archaeology in Eastern Africa: An Overview of Current Chronological Issues”, *The Journal of African History*, v. 32 (1991), nº 2, p. 185.
- [37.](#) M.C. Horton: “Early Muslim trading on the East African Coast”, *Antiquaries Journal*, v. LXVIII (1986), p. 290-323.
- [38.](#) H.N. Chittick: “The Coast of East Africa”, cit., p. 120-121.
- [39.](#) Graham Connah: *African Civilizations — Precolonial Cities and States in Tropical Africa*, p. 170 e 171.
- [40.](#) Paul J.J. Sinclair: art. cit., p. 190; e P.J.J. Sinclair, J.M.F. Morais, L. Adamowicz & R.T. Duarte: “A Perspective on Archaeological Research in Mozambique”, *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 419.
- [41.](#) “The Coast Before the Arrival of the Portuguese”, *Zamani: A Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980, p. 106.
- [42.](#) Como sugere Graham Connah: *African civilizations — Precolonial cities and states in tropical Africa*, p. 180.
- [43.](#) Como o faz H. Neville Chittick: “The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean”, cit., p. 194.
- [44.](#) Ibidem, p. 193.
- [45.](#) J.J.L. Duyvendak: *China’s Discovery of Africa*. Londres: Probsthain, 1949, p. 13-14.
- [46.](#) Teobaldo Filesi: *China and Africa in the Middle Ages*, trad. de David L. Morison. Londres: Frank Cass, 1972, p. 21-22.
- [47.](#) Gervase Mathew: ob. cit., p. 108.
- [48.](#) Ibidem; e I. Hrbek: “Africa in the Context of World History”, *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann / University of California / Unesco, 1988, p. 27-28.
- [49.](#) Hubert Deschamps: *Histoire de Madagascar*, 4ª ed. rev. Paris: Berger Levrault, 1972, p. 41.
- [50.](#) J. de V. Allen: “Propositions en vue d’études sur l’Océan Indien”, *Relations historiques à travers l’océan Indien*, cit., p. 150-151.
- [51.](#) I. Hrbek: cit., p. 28; e John Sutton: cit., p. 66.
- [52.](#) Assim quer Hubert Deschamps: ob. cit., p. 41, nota.
- [53.](#) Como afirma A. Rita-Ferreira: *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até c. 1900)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, p. 50.
- [54.](#) B. Domenichini-Ramiamanana: “Madagascar”, *General History of Africa*, org. pela Unesco, cit., p. 701-702.
- [55.](#) I. Hrbek: ibidem.
- [56.](#) Gervase Mathew: ob. cit., p. 110.
- [57.](#) Como propõe Neville Chittick: “The ‘Shirazi’ Colonization of East Africa”, *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 3, p. 290 e 292.
- [58.](#) I. M. Lewis: “Historical Aspects of Genealogies in Northern Somali Social Structure”, *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 1, p. 43-46.
- [59.](#) John Sutton: ob. cit., p. 79-80.
- [60.](#) Esta é a tese de Neville Chittick: “The ‘Shirazi’ Colonization of East Africa”, cit., p. 291-293.
- [61.](#) H.N. Chittick: “The Coast of East Africa”, cit., p. 125.
- [62.](#) Como sugere V.V. Matveiev: “The Development of the Swahili Civilization”, *General History of*



- Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 467.
- [63.](#) James S. Kirkman: ob. cit., p. 44-45; H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", cit., p. 197.
- [64.](#) H. Neville Chittick: ob. cit., p. 203.
- [65.](#) Ibidem, p. 206.
- [66.](#) V. descrição de Husuni Kubwa e de Husuni Ndogo em Neville Chittick: "Kilwa and the Arab Settlement of the East African Coast", Papers in African Prehistory, org. por J.D. Fage e Roland Oliver. Londres: Cambridge University Press, 1970, p. 243-248.
- [67.](#) James S. Kirkman: ob. cit., p. 201.
- [68.](#) Loc. cit., p. 86.
- [69.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", cit., p. 205.
- [70.](#) Said Hamdun e Noël King: Ibn Battuta in Black Africa. Londres: Rex Collings, 1975, p. 19-21.
- [71.](#) Lendas da Índia, 1º v. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1858.
- [72.](#) Primeira Década, livro VIII, cap. IV.
- [73.](#) O manuscrito "Valentim Fernandes", leitura e revisão das provas por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940, p. 17.
- [74.](#) Cit., p. 15.
- [75.](#) Said Hamdun e Noël King: ob. cit., nº 18, p. 67.
- [76.](#) Ibidem, p. 13-18.
- [77.](#) Segundo a Crônica de Pate, apud V. V. Matveiev; ob. cit., p. 476-477.
- [78.](#) M. D. D. Newitt: Portuguese settlement on the Zambezi. Nova York: African Publishing Co., 1973.
- [79.](#) George H.O. Abungu e Henry W. Mutoro: "Coast-Interior Settlements and Social Relations in the Kenya Coastal Hinterland", The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, ed. cit., p. 694-704.
- [80.](#) Cit. por Vitorino Magalhães Godinho: Ensaios, v. I: Sobre história universal. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1968, p. 116.
- [81.](#) Jan Hogendorn e Marion Johnson: The Shell Money of the Slave Trade. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 12.
- [82.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", p. 217.
- [83.](#) James S. Kirkman: ob. cit., p. 91.
- [84.](#) J. H. Parry: Europe and a Wider World, 1415-1715. Londres: Hutchinson, 1949, p. 21; e The Discovery of the Sea. Nova York: Dial, 1974.
- [85.](#) Louise Levathes: When China Ruled the Seas. Nova York: Simon & Shuster, 1994, p. 138.
- [86.](#) Teobaldo Files: ob. cit., p. 28 e 33.
- [87.](#) Ibidem, p. 169.
- [88.](#) Vitorino Magalhães Godinho: Os descobrimentos e a economia mundial, 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982, v. III, p. 52.
- [89.](#) J. Debis e S. Labib: "Africa in Inter-Continental Relations", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, ed. cit., p. 658, nota. 69.
- [90.](#) Louise Levathes: ob. cit., p. 80 e 82.
- [91.](#) Ob. cit., p. 35.
- [92.](#) Teobaldo Files: ob. cit., p. 3.
- [93.](#) Ibidem, p. 61.
- [94.](#) Ibidem, p. 68.
- [95.](#) Ensaios, v. III: Sobre teoria da história e historiografia. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971, p. 18.
- [96.](#) Gedi: The Palace. Haia: Mouton & Co., 1963.
- [97.](#) J. de V. Allen, apud Graham Connah: ob. cit., p. 163.

- [98.](#) Hamo Sassoon: "Excavations at the Site of Early Mombasa", Azania. Nairobi: v. XVII (1980), p. 38.
- [99.](#) Primeira Década, Livro IV, cap. 5.
- [100.](#) T.H. Wilson, cit. por Peter Robertshaw: "Archaeology in Eastern Africa: Recent Developments and More Dates", The Journal of African History. Cambridge: v. 25 (1984), nº 4, p. 385.
- [101.](#) "A New Look at the History of Pate", The Journal of African History. Londres: v. X (1969), nº 3, p. 375-391.
- [102.](#) Ásia, Primeira Década, livro IV, cap. III.
- [103.](#) Como, de forma distinta, defendem Hubert Deschamps (ob. cit.) e Raymond K. Kent (Early Kingdoms in Madagascar, 1500-1700. Nova York: Rinehart & Winston, 1970).
- [104.](#) Apud Hubert Deschamps: ob. cit., p. 25 e 48; e Raymond K. Kent: ob. cit., p. 69-74.
- [105.](#) B. Domenichini-Ramiaramanana: cit., p. 684, 690, 696-700.
- [106.](#) Ibidem, p. 696.
- [107.](#) Chantal Radimilahy: "Ancient Iron-Working in Madagascar", The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, cit., p. 482.
- [108.](#) P. Ottino, apud F. Esoavelomandroso: "Madagascar and the Neighboring Islands from the 12th to the 16th Century", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, cit., p. 600.
- [109.](#) F. Esoavelomandroso: ob. cit., p. 601.
- [110.](#) Charles Ravoajanahary: "Le peuplement de Madagascar: tentatives d'approche", Relations historiques à travers l'océan Indien, cit., p. 94-95.
- [111.](#) Hubert Deschamps: ob. cit., p. 26.
- [112.](#) H. Neville Chittick: "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", cit., p. 223.
- [113.](#) Ásia, Segunda Década, livro I, cap. 1.
- [114.](#) Hubert Deschamps: ob. cit., p. 48.
- [115.](#) H. N. Chittick: ob. cit., p. 225.
- [116.](#) Mervin Brown: Madagascar Rediscovered. Londres: Damien Tunnacliffe, 1978, p. 22.
- [117.](#) Hubert Deschamps: ob. cit., p. 53 e 58.
- [118.](#) Ibidem, p. 59.
- [119.](#) Raymond K. Kent: ob. cit., p. 190-196.
- [120.](#) O. Dahl, apud Pierre Vérin: "Les apports culturels et la contribution africaine au peuplement du Madagascar", Relations historiques à travers l'océan Indien, cit., p. 106.

## CAPÍTULO 13

- [1.](#) Como o faz Abdullahi Smith: "The Early States of the Central Sudan", em History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976, p. 155-158.
- [2.](#) Three Thousand Years in Africa: Man and his Environment in the Lake Chad Region of Nigeria. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 83-91.
- [3.](#) Ibidem, p. 91-98.
- [4.](#) Ibidem, p. 99-196.
- [5.](#) Ibidem, p. 116.
- [6.](#) "The Daima Sequence and the Prehistoric Chronology of the Lake Chad Region of Nigeria", The Journal of African History. Londres: v. XVII (1976), nº 3, p. 334.
- [7.](#) Graham Connah: Three Thousand Years in Africa, ed. cit., p. 146.
- [8.](#) Augustin Holl: "Transition from Late Stone Age to Iron Age in the Sudano-Sahelian Zone: a Case Study from the Perichadian Plain", The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 338 e 341-343; e Ibrahim Musa Muhammed: "Iron Technology in the Middle Sahel/Savanna:

with Emphasis on Central Darfur”, *ibidem*, p. 463-464.

9. Graham Connah: *Three Thousand Years in Africa*, cit., p. 148.
10. *Ibidem*, p. 111.
11. Brian M. du Toit: “Man and Cannabis in Africa: A Study of Diffusion”, *African Economic History*. Madison: 1976, nº 1, p. 17-35.
12. F.R. Wulsin, Jean-Paul Lebeuf, Brian Fagan e David W. Phillipson, cit. por Graham Connah: *ob. cit.*, p. 165.
13. John Edward Philips: “African Smoking and Pipes”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 24 (1983), nº 3, p. 314.
14. Como faz Graham Connah: *ob. cit.*, p. 165-167.
15. Jean-Paul Lebeuf e A. Masson Detourbet: *La civilisation du Tchad*. Paris: Payot, 1950, e Jean-Paul Lebeuf: *Archéologie tchadienne: les Sao du Cameroun et du Tchad*. Paris: Hermann, 1962.
16. *Through Nigeria to Lake Chad*. Londres: Heath Cranton Ltd., 1924, p. 203-214.
17. “Preliminaires pour une histoire des Sao”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 30 (1989), nº 2, p. 189-210.
18. R. Cohen: “The Just-So So? A Spurious Tribal Grouping in Western Sudanic History”, *Man*. Nova York: 1962, nº 62, p. 153-154.
19. Jean-Paul Lebeuf e A. Masson Detourbet: *ob. cit.*, p. 47, 51-53.
20. *Ibidem*, p. 90-93.
21. Jean-Paul Lebeuf em *Art ancien du Tchad* (catálogo da exposição no Grand Palais). Paris: 1962, p. XVIII.
22. Jean-Paul Lebeuf e A. Masson Detourbet: *ob. cit.*, p. 113-115.
23. *Ibidem*, p. 68-69.
24. *Ibidem*, p. 128.
25. Como insinua Jean Laude: *Les arts de l’Afrique Noire*. Paris: Le Livre de Poche, 1966, p. 223-224.
26. Desde, pelo menos, 1962, quando J. Spencer Trimingham publicou *A History of Islam in West Africa*. V. a p. 110 da ed. de 1975 da Oxford University Press, Londres.
27. Joseph M. Cuoq: *Recueil des sources arabes concernant l’Afrique Occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 41; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 14-15.
28. Joseph M. Cuoq: *ob. cit.*, p. 52; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *ob. cit.*, p. 21.
29. Joseph M. Cuoq: *ob. cit.*, p. 78.
30. Joseph M. Cuoq: *ob. cit.*, p. 140; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *ob. cit.*, p. 114.
31. Dierk Lange: “Progrès de l’Islam et changement politique au Kanem du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle: Un essai d’interprétation”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. XIX (1978), nº 4, p. 513.
32. D. Lange e B.W. Barkindo: “The Chad Region as a Crossroads”, *General History of Africa*, org. Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e L. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988, p. 446-447.
33. Assim pensa Murray Last: “The Early Kingdoms of the Nigerian Savanna”, *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3<sup>a</sup> ed., Londres: Longman, 1985, p. 182-187.
34. Joseph M. Cuoq: *ob. cit.*, p. 150-152; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *ob. cit.*, p. 119-120.
35. Principalmente por Abdullahi Smith: *ob. cit.*, p. 162-163.
36. H.R. Palmer: *Sudanese Memoirs: Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan*, 3 vols. Lagos: Government Printer, 1928; e Y. Urvoy: *Histoire de l’empire de Bornou*. Paris: Larose, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, 1949.
37. Dierk Lange: *Le Diwan des sultans du (Kanem-) Bornou: chronologie et histoire d’un royaume africain (de la fin du 10<sup>e</sup> siècle jusqu’à 1808)*. Wiesbaden: Steiner, 1977.

- [38.](#) Como J. Spencer Trimingham (ob. cit., p. 114-115), que se louva em Heinrich Barth.
- [39.](#) Como Abdullahi Smith: ob. cit., p. 162-163.
- [40.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: *Africa in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 152.
- [41.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 60 e 62; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 31.
- [42.](#) H.J. Fisher: "The Eastern Maghrib and the Central Sudan", *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 288-289.
- [43.](#) D. Lange: "The Kingdoms and Peoples of Chad", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 246.
- [44.](#) Bawuro Barkindo: "Early States of the Central Sudan: Kanem, Borno and Some of their Neighbours to c. 1500 AD", *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed., cit., p. 229.
- [45.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 49; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 22.
- [46.](#) Cuoq: p. 78; Levtzion e Hopkins: p. 171.
- [47.](#) Sobre a passagem do camelo para o cavalo: Humphrey J. Fisher: "He Swalloweth the Ground with Fierceness and Rage: The Horse in the Central Sudan", 2ª parte, *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 3, p. 356.
- [48.](#) Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*. Nova York: Africana Publishing Company, 1980, p. 174-175.
- [49.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 82; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 64.
- [50.](#) Como o "revisor" do Kitab al-Istibar (Cuoq: ob. cit. p. 176; Levtzion e Hopkins: ob. cit., p. 138) e Ibn Said (Cuoq: p. 209; Levtzion e Hopkins: p. 188).
- [51.](#) In Thomas Hodgkin: *Nigerian Perspectives*, 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 88-90.
- [52.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 260; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 261.
- [53.](#) Bawuro Barkindo: ob. cit., p. 233-235.
- [54.](#) *Le Diwan des sultans du (Kanem-) Bornu*, ed. cit., cap. V.
- [55.](#) Bawuro Barkindo: ob. cit., p. 230-231.
- [56.](#) Dierk Lange: "Progrès de l'Islam et Changement Politique au Kanem du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> Siècle: Un Essai d'Interprétation", cit., p. 512-513.
- [57.](#) H.J. Fisher: "The Eastern Maghrib and the Central Sudan", cit., p. 263 e 290.
- [58.](#) H.R. Palmer: ob. cit., v. I, p. 70.
- [59.](#) V. Abdullahi Smith: ob. cit., p. 167.
- [60.](#) Apud Dierk Lange: "L'éviction des Sefuwa du Kanem et l'origine des Bulala", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 321.
- [61.](#) V., a propósito, A.D.H. Bivar e P.L. Shinnie: "Old Kanuri Capitals", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 1, p. 1-9.
- [62.](#) D. Lange: "The Kingdoms and Peoples of Chad", cit., p. 256.
- [63.](#) Bawuro Barkindo: ob. cit., p. 239.
- [64.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 351-352; N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 337.
- [65.](#) *Travels and Discoveries in North and Central Africa: Being a Journal of an Exploration Undertaken Under the Auspices of HBM's Government in the Years 1849-1855*. Londres: Frank Cass, 1965 (a 1ª ed. é de 1857), v. II, p. 545 e 586.
- [66.](#) H.J. Fisher: ob. cit., p. 291.
- [67.](#) Apresentada por Dierk Lange: art. cit., p. 326-329.
- [68.](#) H.R. Palmer: ob. cit., v. II, p. 39.
- [69.](#) Robin Law: *The Horse in West African History*. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 17, 27 e 177.

- [70.](#) Ibidem, p. 28.
- [71.](#) Conforme carta do mai Osman b. Idris ao sultão do Egito, transcrita por Al-Kallashandi. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 378.
- [72.](#) Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 387; N. Levzion e J.F.P. Hopkins: ob. cit., p. 354-355.
- [73.](#) Dierk Lange: Le Diwan des sultans du (Kanem-)Bornu, ed. cit., p. 76-77.
- [74.](#) Apud Dierk Lange: “L’éviction des Sefuwa du Kanem et l’origine des Bulala”, cit., p. 318.
- [75.](#) Como advoga Dierk Lange, no art. cit.
- [76.](#) Murray Last: ob. cit., p. 211-218.
- [77.](#) Abdullahi Smith: ob. cit., p. 169-170.
- [78.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 125.
- [79.](#) La descrizione dell’Africa di Giovan Lioni Africano, in Giovanni Battista Ramusio: Navigazioni e Viaggi, ed. org. por Marica Milanese, v. I. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1978, p. 386-387 (a 1<sup>a</sup> ed. deste v. de Ramusio é de 1550).
- [80.](#) John E. Lavers: “Kanem and Borno to 1808”, Groundwork of Nigerian History, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books Ltd., 1984, p. 194.
- [81.](#) Como argumenta Graham Connah: Three Thousand Years in Africa: Man and his Environment in the Lake Chad Region of Nigeria, ed. cit., p. 227.
- [82.](#) John E. Lavers: ob. cit., p. 192-193.

## CAPÍTULO 14

1. Christopher Ehret: "Cushites and the Highland and Plains Nilotes to A.D. 1800", *Zamani: a Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman Kenya, 1980, p. 157-158.
2. Ibidem, p. 158.
3. "Extracts from Agatharkhides 'On the Erythraean Sea' as Epitomised by Photios", *The Periplus of the Erythraean Sea*, trad. e comentários por G.W.B. Huntingford. Londres: Hakluyt Society, 1980, p. 189.
4. Ob. cit., p. 158-159.
5. Roland Oliver: "The East African Interior", *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 629.
6. Roland Oliver: "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4, p. 437 e 442.
7. John Sutton: *A Thousand Years of East Africa*. Nairobi: British Institute in Eastern Africa, 1990, p. 49.
8. Como propõe Roland Oliver: "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", loc. cit., p. 437-439.
9. Roland Oliver: art. cit., p. 438.
10. Por B.M. Lynch e L.H. Robbins, que sumarizam os achados em "Cushitic and Nilotic Prehistory: New Archaeological Evidence from North-West Kenya", *The Journal of African History*. Londres: v. 20 (1979), nº 3, p. 319-328.
11. A.H. Jacobs: "Massai Pastoralism in Historical Perspective", *Pastoralism in Tropical Africa*, org. por T. Monod. Londres: International African Institute, 1975.
12. George H.O. Abungu e Henry W. Mutoro: "Coast-Interior Settlements and Social Relations in the Kenya Coastal Hinterland", *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 694-704.
13. Como argumenta C. Ehret: "The East African Interior", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 641.
14. Isaria N. Kimambo: "The Eastern Bantu Peoples", *Zamani: a Survey of East African History*, org. por B. A. Ogot, ed. cit., p. 197.
15. Roland Oliver: "The East African Interior", cit., p. 659.
16. C. Ehret: "Between the Coast and the Great Lakes", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 490.
17. G. Muriuki: *A History of the Kikuyu, 1500-1900*. Nairobi: 1974, p. 43.
18. Ob. cit., p. 660-661.
19. C. Ehret: ob. cit., p. 497.
20. I. N. Kimambo: *A Political History of Pare*. Nairobi: 1969, apud Roland Oliver: ob. cit., p. 662.
21. David L. Schoenbrun: "We Are What We Eat: Ancient Agriculture Between the Great Lakes", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 34 (1993), nº 1, p. 1-31.
22. Conforme a reconstrução da história do antigo reino de Quitara feita por Carole Buchanan, apud B. A. Ogot: "The Great Lakes Region", *General History of Africa*, v. IV, ed. cit., p. 500-501.
23. Roland Oliver: ob. cit., p. 625-630.
24. Robert Soper: "Roulette Decoration on African Pottery: Technical Considerations, Dating and Distribution", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985), p. 48-49.
25. Como propôs, depois, a retocar parcialmente a própria tese, Roland Oliver: "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", cit., p. 433-442.



- [26.](#) Christiane Desmedt: "Poteries anciennes décorées à la roulette dans la Région des Grands Lacs", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 9 (1991), p. 173-183.
- [27.](#) David L. Schoenbrun: art. cit., p. 40-50.
- [28.](#) David L. Schoenbrun: cit., p. 56; e Kearsley A. Stewart: "Iron Age Ceramic Studies in Great Lakes Eastern Africa: a Critical and Historiographical Review", *African Archaeological Review*, v. II (1993), p. 32.
- [29.](#) D. W. Cohen: *The Historical Tradition of Busoga: Mukama and Kintu*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 70 ss.
- [30.](#) Roland Oliver: "L'Afrique orientale", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 433.
- [31.](#) Roland Oliver: "The East African Interior", cit., p. 630.
- [32.](#) D. W. Cohen: ob. cit., p. 55-56.
- [33.](#) Roland Oliver: "Discernible Developments in the Interior — c. 1500-1840", *History of East Africa*, org. por Roland Oliver e Gervase Mathew, v. I. Londres: Oxford at Clarendon Press, 1963, p. 181.
- [34.](#) Roland Oliver: "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", cit., p. 436.
- [35.](#) D.W. Cohen: ob. cit., p. 104-105.
- [36.](#) J.E.G. Sutton: "The Antecedents of the Interlacustrine Kingdoms", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 34 (1993), nº 1, p. 39-41.
- [37.](#) B.A. Ogot: ob. cit., p. 502-504.
- [38.](#) Como M. Posnansky, que foi um dos que escavaram a área: "Kingship, Archeaology and Historical Myth", *Uganda Journal*. Kampala: v. 30 (1966), nº 1, p. 4-5.
- [39.](#) John Sutton: *A Thousand Years of East Africa*, ed. cit., p. 7-8.
- [40.](#) Roland Oliver: "The East African Interior", cit., p. 632.
- [41.](#) Como adverte Roland Oliver: *ibidem*.
- [42.](#) Como afirma Peter Garlake: *The Kingdoms of Africa*. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1978, p. 108.
- [43.](#) *Ibidem*.
- [44.](#) J.E.G. Sutton: "The Antecedents of the Interlacustrine Kingdoms", loc. cit., p. 56.
- [45.](#) *Ibidem*, p. 57-58.
- [46.](#) Christiane Desmedt: art. cit., p. 187 e 191.
- [47.](#) *Ibidem*.
- [48.](#) Como B.A. Ogot: ob. cit., p. 500-504.
- [49.](#) Como sugere Gideon S. Were: "The Western Bantu People from A.D. 1300 to 1800". Zamani: ed. cit., p. 172.
- [50.](#) Roland Oliver: "Discernible Developments in the Interior", cit., p. 181.
- [51.](#) Bethwell A. Ogot: "The Role of the Pastoralist and the Agriculturalist in African History: the Case of East Africa", *Emerging Themes of African History*, org. por T.O. Ranger. Dar-es-Salam: East African Publishing House, 1968, p. 128.
- [52.](#) C. Ehret, apud B.A. Ogot: "The Great Lakes Region", cit., p. 503.
- [53.](#) J.D. Fage: *A History of Africa*. Londres: Hutchinson University Library for Africa, 1985, p. 122.
- [54.](#) David P. Henige: "Reflections on Early Interlacustrine Chronology: an Essay in Source Criticism", *The Journal of African History*. Londres: v. XV (1974), nº 1, p. 44.
- [55.](#) C.C. Wrigley: "The story of Rukifi", *Africa*. Londres: v. 43 (1973), nº 3, p. 219-231.
- [56.](#) J.D. Fage: ob. cit., p. 20.
- [57.](#) David P. Henige: ob. cit., p. 44-45.
- [58.](#) *Ibidem*, p. 44.
- [59.](#) Jan Vansina: "Inner Africa", *The Horizon History of Africa*. Nova York: American Heritage Publishing Co., 1971, p. 273.
- [60.](#) J.E.G. Sutton: art. cit., p. 42.

- [61.](#) John Sutton: *A Thousand Years of East Africa*, cit., p. 12.
- [62.](#) "The River-Lakes Nilotes from the Fifteenth to the Nineteenth Century", *Zamani: a Survey of East African History*, cit., p. 138-140.
- [63.](#) Jay Spaulding: "The Funj: a Reconsideration", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1, p. 43-44.
- [64.](#) B.A. Ogot: ob. cit., p. 504.
- [65.](#) B.A. Ogot: "The Great Lakes Region", cit., p. 505.
- [66.](#) Gideon S. Were: ob. cit., p. 174.
- [67.](#) B.A. Ogot: cit., p. 507.
- [68.](#) A qualificação é de J.D. Fage: ob. cit., p. 119.
- [69.](#) Roland Oliver: "The East African Interior", cit., p. 636.
- [70.](#) B.A. Ogot: ob. cit., p. 505, 507 e 508.
- [71.](#) D.W. Cohen: ob. cit., p. 144.
- [72.](#) M.S.M. Kiwanuka: *A History of Buganda from the Foundation of the Kingdom to 1900*. Nova York: Barnes & Noble, 1972, p. 40-41.
- [73.](#) B.A. Ogot: ob. cit., p. 522-523.
- [74.](#) Gideon S. Were: ob. cit., p. 178.
- [75.](#) B.A. Ogot: ob. cit., p. 514.
- [76.](#) Jan Vansina: *L'Évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*. Bruxelas: Mémoires de l'Académie des sciences d'outre-mer, classe des sciences morales e politiques, nº 26, 1960.
- [77.](#) B.A. Ogot: ob. cit., 517.
- [78.](#) Christiane Desmedt: art. cit., 184.
- [79.](#) Como Jacques J. Maquet: *The Premise of Inequality in Rwanda*. Londres: Oxford University Press, 1961, p. 11.
- [80.](#) David L. Schoenbrun: art. cit.; e Kearsley A. Stewart: "Iron Age Ceramics Studies in Great Lakes Eastern Africa: a Critical and Historiographical Review", *African Archaeological Review*, v. 11 (1993), p. 21-37.

## CAPÍTULO 15

- [1.](#) Roland Oliver: "The Emergence of Bantu Africa", *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 388.
- [2.](#) D.W. Phillipson: "Início da Idade do Ferro na África Meridional", *História da África*, org. pela Unesco, v. II, org. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 697, 703-704.
- [3.](#) G.S.P. Freeman-Grenville: *The East African Coast: Select Documents from the First to the Early Nineteenth Century*. Oxford: Claredon Press, 1962, p. 15-16.
- [4.](#) T.N. Huffman: "Southern Africa to the South of the Zambezi", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 673.
- [5.](#) Roger Summers: "The Rhodesian Iron Age", *Papers in African Prehistory*, org. por J.D. Fage e R.A. Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 160.
- [6.](#) Ibidem; e W.G.L. Randles: "L'Afrique du Sud et la région du Zambèze", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 453.
- [7.](#) Como propõe Peter S. Garlake (*Great Zimbabwe*. Londres: Thames & Hudson, 1974, p. 156), embora B.M. Fagan ("The Zambezi and Limpopo basins: 1100-1500", *General History of*

Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 530) considere isso “pura especulação”.

- [8.](#) Peter S. Garlake: ob. cit., p. 156.
- [9.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: *African in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 103.
- [10.](#) Roland Oliver: “The Nilotic Contribution to Bantu Africa”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4, p. 433-442.
- [11.](#) “The Beginning of Bantu History”, *Perspectives nouvelles sur le passé de l’Afrique et de Madagascar (Mélanges offerts à Hubert Deschamps)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974, p. 165.
- [12.](#) Levantada por D.N. Beach: *The Shona and Zimbabwe: 900-1850*. Gweru: Mambo Press, 1984, p. 19-20.
- [13.](#) Como sustenta James Denbow: “A New Look at the Later Prehistory of the Kalahari”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 1, p. 15 ss.
- [14.](#) Martin Hall e J.C. Vogel: “Some Recent Radiocarbon Dates from Southern Africa”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), p. 450.
- [15.](#) Brian M. Fagan: “Zambia and Rhodesia”, *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 235.
- [16.](#) Desde Donald P. Abraham: “Maramuca: an Exercise in the Combined use of Portuguese Records and Oral Tradition”, *The Journal of African History*. Londres: v. 2 (1961), nº 2, p. 211-215.
- [17.](#) Brian M. Fagan: *África Austral*, trad. port. de Tomé Santos Júnior. Lisboa: Editorial Verbo, 1970, p. 109.
- [18.](#) Como D.N. Beach: ob. cit., p. 42-43 e 103-104.
- [19.](#) T.N. Huffman: “The Rise and Fall of Zimbabwe”, *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 3, p. 353-366.
- [20.](#) Peter S. Garlake: ob. cit., p. 183.
- [21.](#) Loc. cit.
- [22.](#) Cit. por David W. Phillipson: *African Archaeology*, 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 232.
- [23.](#) T.N. Huffman: “Southern Africa to the South of Zambezi”, cit., p. 676, 679.
- [24.](#) P.S. Garlake: “Rhodesian Ruins — A Preliminary Assessment of their Styles and Chronology”, *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 4, p. 495.
- [25.](#) Peter S. Garlake: *Great Zimbabwe*, ed. cit., p. 15-17.
- [26.](#) Ibidem, p. 120-121.
- [27.](#) Ibidem, p. 27.
- [28.](#) Ibidem, p. 117-118.
- [29.](#) Ibidem, p. 27.
- [30.](#) Ibidem, p. 29.
- [31.](#) Brian M. Fagan: ob. cit., p. 116.
- [32.](#) Peter S. Garlake: ob. cit., p. 195.
- [33.](#) Graham Connah: *African Civilizations — Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 197-198.
- [34.](#) Ob. cit., p. 46.
- [35.](#) Graham Connah: ob. cit., p. 199 e 202-203.
- [36.](#) Ásia, Primeira Década, Livro X, capítulo I.
- [37.](#) Peter S. Garlake: ob. cit., p. 11.
- [38.](#) T.N. Huffman: apud Graham Connah: ob. cit., p. 192.
- [39.](#) Sobre os zimbaués de Moçambique, v. A. Mendes Correia: “As Ruínas de Zimbaué e a Arqueologia de Moçambique”, *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, v. II. Porto:

- 1934; J.R. dos Santos Júnior: *Pré-história de Moçambique*. Lisboa: 1940; Octávio Roza de Oliveira: *Amuralhados de cultura Zimbaué-Monomotapa de Manica e Sofala, Serviços culturais da Beira*, 1963; P.S. Garlake: "An investigation of Manekweni, Mozambique", *Azania*. Nairobi: v. VI (1976), p. 25-47; G. Barker: "Economic Models for the Manyikene Zimbabwe: Mozambique": *Azania*. Nairobi: v. XIII (1978), p. 71-100.
- [40.](#) "Pastoralism and Zimbabwe", *The Journal of African History*, Cambridge, v. XIX (1978), nº 4, p. 479-493.
- [41.](#) P.J.J. Sinclair, I. Pikirayi, G. Pwiti & R. Soper: "Urban trajectories on the Zimbabwean plateau", *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, cit., p. 711-718.
- [42.](#) Peter S. Garlake: *Great Zimbabwe*, ed. cit., p. 172-173; David Birmingham e Shula Marks: "Southern Africa", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 580.
- [43.](#) Apud W.G.L. Randles: *The Empire of Monomotapa*, trad. de R.S. Roberts. Gwelo: Mambo Press, 1981, p. 4.
- [44.](#) *Ultramar Português*, v. I, *Síntese da África*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949, p. 152.
- [45.](#) "Rhodesian ruins — a Preliminary Assessment of Their Styles", cit., p. 507-508.
- [46.](#) D.P. Abraham: "The Early Political History of the Kingdom of Mwene Mutapa (850-1589)", *Historians in Tropical Africa (Proceedings of the Leverkulme Inter-collegiate History Conference)*. Salisbury: 1962, p. 62.
- [47.](#) Como N. Beach: ob. cit., p. 60-85.
- [48.](#) S.I.G. Mudenge: *A Political History of Munhumutapa, c. 1400-1902*. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1988, p. 43-45.
- [49.](#) Brian M. Fagan: ob. cit., p. 99-100.
- [50.](#) David Birmingham e Shula Marks: ob. cit., p. 530 e 593.
- [51.](#) Cf. W.G.L. Randles: ob. cit., p. 5, 11 e 12; B.M. Fagan: "The Zambeze and Limpopo Bassins: 1100-1150", cit., p. 548, nota; D.N. Beach: ob. cit., nº 1, p. 355.
- [52.](#) Ob. cit., p. 101-104.
- [53.](#) *Década XIII da Índia*. Lisboa: Tip. da Academia das Ciências, 1876.
- [54.](#) S.I.G. Mudenge: ob. cit., p. 104-105.
- [55.](#) David Birmingham e Shula Marks: ob. cit., p. 592.
- [56.](#) Loc. cit.
- [57.](#) A. Rita-Ferreira: *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigação Científica do Ultramar, 1982, p. 66.
- [58.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 208.
- [59.](#) "Descrição da situação, costumes e produtos de alguns lugares da África", *Documentos sobre portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840*, org. por A. da Silva Rego e T. W. Baxter. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e National Archives of Rhodesia, 1962-1975, v. V, p. 362.
- [60.](#) Em carta transcrita nos *Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central*, ed. cit., v. I, p. 390.
- [61.](#) *Ethiopia Oriental*, 3 vols. Lisboa: 1891-1892, liv. II, cap. 13. A primeira edição é de 1609.
- [62.](#) *Ibidem*, liv. I, cap. 18.
- [63.](#) Loc. cit.
- [64.](#) W.G.L. Randles: ob. cit., p. 66-67.
- [65.](#) Carta de Diogo de Alcáçovas, loc. cit., p. 393.
- [66.](#) Dionízio de Mello e Castro: "Notícia do Império Marave e dos Reinos de Sena, 1763", in Luiz Fernando de Carvalho Dias: "Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique, séc. XVIII", *Anais*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, v. 9 (1954), Tomo 1, p. 133.
- [67.](#) D.N. Beach: ob. cit., 119-121 e 357.

- [68.](#) Com D.N. Beach: ob. cit., p. 191.
- [69.](#) Shula Marks e Richard Gray: "Southern Africa and Madagascar", The Cambridge History of Africa, v. 4, org. por Richard Gray. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 394.
- [70.](#) Cit. por Hugh Tracey: António Fernandes — Descobridor do Monomotapa, 1514-1515, trad. e notas de Caetano Montez. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique, 1940, p. 24.
- [71.](#) Loc. cit.
- [72.](#) Tim Maggs: "Some Recent Radiocarbon Dates for Eastern and Southern Africa", The Journal of African History. Londres: v. XVIII (1977), nº 2, p. 180.
- [73.](#) D. N. Beach: ob. cit., p. 158.
- [74.](#) Ibidem, p. 171-174.

## CAPÍTULO 16

- [1.](#) Como propôs D.A. Olderogge em 1960.
- [2.](#) J. Spencer Trimingham: The Influence of Islam upon Africa, 2ª ed. Londres: Longman, 1980, p. 18.
- [3.](#) Sustentada por M. Adamu: "The Hausa and Their Neighbours in the Central Sudan", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 268.
- [4.](#) Como Abdullahi Smith: "The Early States of the Central Sudan", em History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976, p. 157-158 e 178.
- [5.](#) M.G. Smith: "The Beginnings of Hausa Society", em The Historian in Tropical Africa, org. por Jan Vansina, R. Mauny e L.V. Thomas. Londres: Oxford University Press/International African Institute, 1964, p. 338-345.
- [6.](#) J. Spencer Trimingham: A History of Islam in West Africa. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 126.
- [7.](#) Abdullahi Smith: ob. cit., p. 177.
- [8.](#) J.E.G. Sutton: "Towards a Less Orthodox History of Hausaland", The Journal of African History. Londres: v. 20 (1979), nº 2, p. 181-182.
- [9.](#) Art. cit., p. 183-184.
- [10.](#) Mervyn Hiskett: The Development of Islam in West Africa. Londres: Longman, 1984, p. 72.
- [11.](#) A de Murray Last: "The Early Kindoms of the Nigerian Savanna", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, p. 174-179 e 189-192.
- [12.](#) Ob. cit., p. 179-181.
- [13.](#) Abdullahi Smith: "Considerações concernentes à formação dos estados Hauçás", Afro-Ásia. Salvador: 1980, nº 13, p. 134-135.
- [14.](#) Entre os quais J. Spencer Trimingham: Islam in West Africa. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 109-110.
- [15.](#) Roger Bastide: Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973, p. 249-250.
- [16.](#) J. Spencer Trimingham: The Influence of Islam upon Africa, ed. cit., p. 83.
- [17.](#) Ver J.H. Greenberg: The Influence of Islam on a Sudanese Religion. Nova York: 1964, p. 40 ss.
- [18.](#) "The Early States of Central Sudan", cit., p. 181-185.
- [19.](#) A que registra H.R. Palmer: Sudanese Memoirs: Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan. Lagos: Government Printer, 1928, v. III, p. 132-135.
- [20.](#) M.G. Smith: The Affairs of Daura. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 53.
- [21.](#) J.E.G. Sutton: art. cit., p. 192-198.
- [22.](#) Ibidem, p. 199.



- [23.](#) Histoire de l'empire du Bornou. Paris: Larose/Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, 7, 1949, p. 21.
- [24.](#) Como em Finn Fuglestad: "A Reconsideration of Hausa History Before the Jihad", The Journal of African History. Londres: v. XIX (1978), nº 3, p. 319-339.
- [25.](#) Publicada em Sudanese Memoirs, cit., p. 97-132.
- [26.](#) Como prefere chamá-los o autor dessa hipótese, Murray Last: ob. cit., p. 192-197.
- [27.](#) Entre os quais Elizabeth Isichei, que faz uma boa síntese da questão nas p. 148-154 de A History of Nigeria. Londres: Longman, 1983.
- [28.](#) Como H.J. Fisher: "The Eastern Maghrib and the Central Sudan", The Cambridge History of Africa, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 302.
- [29.](#) Murray Last: ob. cit., p. 201-204.
- [30.](#) Como, acompanhando John Lavers, Thomas Hodgkin: Nigerian Perspectives, 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 31.
- [31.](#) W.B. Baikie: Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwora and Benue in 1854. Londres: 1856, p. 455.
- [32.](#) Murray Last: ob. cit., p. 203.
- [33.](#) Robin Law: The Horse in West African History. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 48, 54-55, 62-63.
- [34.](#) Finn Fuglestad: art. cit., p. 331-332.
- [35.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, p. 178.
- [36.](#) J.H. Greenberg: "Linguistic evidence for the influence of the Kanuri on the Hausa", The Journal of African History. Londres: v. I (1960), nº 2, p. 205-212.
- [37.](#) Mervyn Hiskett: ob. cit., p. 73.
- [38.](#) Como sugere John Hunwick: "Songhay, Borno and the Hausa States, 1450-1600", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, 3ª ed., cit., p. 331.
- [39.](#) Como quer Paul E. Lovejoy: "The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", The Journal of African History. Londres: v. XIX (1978), nº 2, p. 184-189.
- [40.](#) Como sustenta J.E.G. Sutton: art. cit., p. 192-195.
- [41.](#) H.J. Fisher: ob. cit., p. 264-265.
- [42.](#) J.D. Hunwick: "Songhay, Borno and Hausaland in the Sixteenth Century", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, 2ª ed., cit., p. 281-282.
- [43.](#) Finn Fuglestad: art. cit., p. 337.
- [44.](#) Abdullahi Smith: ob. cit., p. 187.
- [45.](#) H.R. Palmer: ob. cit., III, p. 109.
- [46.](#) Apud Mervyn Hiskett: ob. cit., p. 74-75; e M. Adamu: ob. cit., p. 274-275.
- [47.](#) Peter B. Clarke: West Africa and Islam. Londres: Edward Arnold, 1982, p. 65-66.
- [48.](#) Paul Lovejoy: Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900. Zária: Ahmadu Bello University Press, 1980, p. 123-124.
- [49.](#) M.G. Smith: The Affairs of Daura, ed. cit., p. 102 e 132.
- [50.](#) Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa from the Bight of Benin to Soccatoo. Londres: Frank Cass, 1966 (a 1ª ed. é de 1829), p. 67-68.
- [51.](#) Sobre a organização das caravanas no século XIX, v. Paul Lovejoy: ob. cit., p. 101-112.
- [52.](#) A expressão é do capitão Lonsdale, das tropas coloniais inglesas que atuaram contra os axantes. Conforme Paul Lovejoy: ob. cit., p. 107.
- [53.](#) A.G. Hopkins: An Economic History of West Africa. Londres: Longman, 1977, p. 73.
- [54.](#) Conforme Y.B. Usman, apud Murray Last: ob. cit., p. 196-197.



- [55.](#) Abdullahi Smith: ob. cit., p. 192.
- [56.](#) Finn Fuglestad: art. cit., p. 327-330.
- [57.](#) Nehemia Levtzion: "Patterns of Islamization in West Africa", Aspects of West African Islam, org. por D.F. McCall e N.R. Bennet. Boston: Boston University Papers on Africa, 1971, p. 31-39.
- [58.](#) Michael Crowder: The Story of Nigeria. Londres: Faber & Faber, 1962, p. 40.
- [59.](#) Dierk Lange: Le Diwan des sultans du (Kanem-) Bornu: chronologie et histoire d'un royaume africain (de la fin du 10<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1808). Wiesbaden: Steiner, 1977, p. 77.
- [60.](#) H.R. Palmer: ob. cit., v. III, p. 109.
- [61.](#) John Hunwick: ob. cit., p. 330.
- [62.](#) H.R. Palmer: ob., v. e p. cit.
- [63.](#) Ibidem, p. 83.
- [64.](#) John Hunwick: ob. cit., p. 331.
- [65.](#) 'Abd-al-Aziz 'Abd-Allah Batra-n: "A contribution to the biography of Shaikh Muhammad ibn 'Abd-al-Karl-m ibn Muhammad ("Umar-A'Mar) al-Maghl-ll-, al-Tilimsa-ni", The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973), nº 3, p. 381-394.
- [66.](#) R.S. Rattray: Hausa Folk-lore, Customs, Proverbs. Londres: Oxford University Press, 1913, v. I.
- [67.](#) Mervyn Hiskett: ob. cit., p. 79.
- [68.](#) H.J. Fisher: ob. cit., p. 296-298.
- [69.](#) Mervyn Hiskett: ob. cit., p. 80.
- [70.](#) H.R. Palmer: ob. cit., v. III, p. 119.
- [71.](#) As obrigações dos príncipes. Texto transcrito por Thomas Hogkin: ob. cit., p. 115.

## CAPÍTULO 17

- [1.](#) Robert S. Smith: Kingdoms of the Yoruba. Londres: Methuen, 1969, p. 13.
- [2.](#) R.G. Armstrong (The Study of West African Languages. Ibadan: 1964, p. 12-13), apud Ade Obayemi: "The Yoruba and Edo-Speaking Peoples and their Neighbours Before 1600", History of West Africa, org., por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2<sup>a</sup> ed. Londres: Longman, 1976, p. 201.
- [3.](#) Ob. cit., p. 202 ss.
- [4.](#) Desde A Short History of Africa (Harmondsworth: Penguin Books, 1966, p. 104-106) até Africa in the Iron Age, de Roland Oliver e Brian M. Fagan (Cambridge University Press, p. 182-184) e "Upper and Lower Guinea", de J.D. Fage, em The Cambridge History of Africa (v. 3, org. por Roland Oliver: Cambridge University Press, 1977, p. 467-478).
- [5.](#) A.D.H. Bivar: Nigerian Panoply: Arms and Armour of the Northern Region. Apapa: Department of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, 1964, p. 21-25.
- [6.](#) Olusola Akinrinade: "Myth as History: a Critique of the Traditions of Origin of Nigerian Ethnic Groups", África. São Paulo: 1985, nº 8, p. 93.
- [7.](#) Humphrey J. Fisher: "'He Swalloweth the Ground with Fierceness and Rage': The Horse in the Central Sudan. I. Its Introduction", The Journal of African History. Londres: v. XIII (1972), nº 3, p. 370-372.
- [8.](#) Robin Law: The Horse in West African History. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 181-184.
- [9.](#) Ibidem, p. 20-22 e 183.
- [10.](#) Sobre Quisra, Leo Frobenius: The Voice of Africa, trad. de Rudolph Bind. Londres: Frank Cass, 1968, v. II, p. 617 ss. (a 1<sup>a</sup> ed. é de 1913); S.J. Hogben e A.H.M. Kirk-Greene: The Emirates of Northern Nigeria. Londres: 1966, p. 517 ss.; Phillips Stevens, Jr.: "The Kisra Legend and the

- Distortion of Historical Tradition”, *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 2, p. 185-200.
11. Samuel Johnson: *The History of the Yorubas*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976, p. 3-4 (a 1ª ed. é de 1921).
12. Transcrita em Thomas Hodgkin: *Nigerian Perspectives*, 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 78.
13. Robin Law: “How Truly Traditional is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Oral Tradition”, *History in Africa*. Los Angeles: v. 11 (1984), p. 199-205.
14. Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981, p. 21-22.
15. Como ironiza Ade Obayemi: ob. cit., p. 213.
16. Robert S. Smith: ob. cit., p. 99; Ade Obayemi: ob. cit., p. 210-211.
17. Pierre Verger: ob. cit., p. 252-253.
18. Ade Obayemi: ob. cit., p. 210-214.
19. I.A. Akinjogbin e E.A. Ayandele: “Yorubaland up to 1800”, *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984, p. 122-123.
20. Frank Willet: *African Art*. Londres: Thames & Hudson, 1971, p. 73.
21. Apud Peter Garlake: *The Kingdoms of Africa*. Londres: Phaidon Press, 1978, p. 135-136.
22. Thurstan Shaw: “The Guinea zone: general situation”, *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 485-486.
23. J.E.G. Sutton: “Archaeology in West Africa: A Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates”, *The Journal of Africa History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 309.
24. Frank Willet: *Ife in the History of West African Sculpture*. Londres: Thames & Hudson, 1967, p. 106-108.
25. I.A. Akinjogbin e E.A. Ayandele: ob. cit., p. 124.
26. Thurstan Shaw: cit., p. 484; assim também parecem pensar S.K. McIntosh e R.J. McIntosh: “The Early City in West Africa: Towards an Understanding”, *The African Archaeological Review*, v. 2 (1984), p. 94.
27. Ob. cit., p. 9-10.
28. Ob. cit., p. 99 e 101.
29. Como R.C.C. Law: “The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba”, *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2, p. 211.
30. Ade Obayemi: ob. cit., p. 215.
31. *Dahomey and its Neighbours (1708-1818)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 14-17.
32. Esmeraldo de Situ Orbis, Introd. e notas históricas por Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 150.
33. *Ásia, Primeira Década, Livro Terceiro, cap. IV*.
34. E. Bolaji Idowu: *Olodumare, God in Yoruba Belief*. Londres: Longman, 1962, p. 11.
35. R.C.C. Law: “The Heritage of Odudua”, cit., p. 212-213.
36. Ambas encontram-se no Museu de Antiguidades de Ifé. Estão reproduzidas frente à página 10 de *Ife Shrines*, por P.A. Fabunmi: University of Ife Press, 1969.
37. Como escreveu L. Underwood: *Bronzes of West Africa*. Londres: A. Tiranti, 1949, p. 8.
38. Ekpo Eyo e Frank Willett: *Treasures of Ancient Nigeria*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1980, p. 103, 105 e 107.
39. Peter Garlake: ob. cit., p. 111-112, 114, 127, 132-133.
40. A.F.C. Ryder: “A Reconsideration of the Ife-Benin Relationship”, *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 1, p. 25-37.
41. “Nigerian Art: an Overview”, *Treasures of Ancient Nigeria*, cit., p. 33.

- [42.](#) Ekpo Eyo: Two Thousand Years Nigerian Art. Lagos: Federal Department of Antiquities, 1977, p. 116.
- [43.](#) Frank Willet: Ife in the History of West African Sculpture, ed. cit., p. 122-123.
- [44.](#) Como propõe A.F.C. Ryder: "From the Volta to Cameroon", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 350-351.
- [45.](#) William Fagg: "The Yoruba and Their Past", em Yoruba Sculpture of West Africa, por William Fagg, John Pemperton 3rd e Bryce Holcombe. Nova York: Alfred A. Knopf, 1982, p. 27.
- [46.](#) E. B. Idowu: ob. cit., p. 208.
- [47.](#) Frank Willet: African Art, ed. cit., p. 73.
- [48.](#) Num folheto que publicou sem assinatura, An Introduction to the Art of Ife. Lagos: The Nigerian Museum, 1955, p. 8.
- [49.](#) "On the Art of the Yoruba", Yoruba Sculpture of West Africa, ed. cit., p. 11. Esse ensaio foi publicado pela primeira vez em francês, em 1951: "De l'Art des Yoruba", L'art nègre, n<sup>os</sup> 10 e 11 de Présence africaine. Paris: Editions du Seuil.
- [50.](#) Como quer Babatunde Lawal: "The Present State of Art Historical Research in Nigeria: Problems and Possibilities", The Journal of African History. Londres: v. XVIII (1977), n<sup>o</sup> 2, p. 203.
- [51.](#) Ob. cit., p. 17.
- [52.](#) Ife in the History of West African Sculpture, ed. cit., p. 27.
- [53.](#) Ekpo Eyo: ob. cit., p. 122; Peter Garlake: ob. cit., p. 132-134; Ekpo Eyo: "Introduction", in Treasures of Ancient Nigeria, ed. cit., p. 13.
- [54.](#) Graham Connah: African Civilizations: Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 133-134; e J. H. Drewal: "Ife: Origins of Art and Civilization", em Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought. Nova York: The Center of African Art, 1989, p. 62.
- [55.](#) Peter Garlake: ob. cit., p. 136.

## CAPÍTULO 18

- [1.](#) Igbo-Ukwu: an Account of Archaeological Discoveries in Eastern Nigeria, 2 v. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- [2.](#) Thurstan Shaw: ob. cit., v. I, p. 105-112.
- [3.](#) W. B. Fagg: Nigerian Images. Londres: Lund Humphries, 1963, p. 40 e fig. 72.
- [4.](#) Merrick Posnansky: "Brass Casting and its Antecedents in West Africa", The Journal of African History. Londres: v. XVIII (1977), n<sup>o</sup> 2, p. 295.
- [5.](#) Thurstan Shaw: ob. cit., p. 259-261; e "Those Igbo-Ukwu Radiocarbon Dates: Facts, Fictions and Probabilities", The Journal of African History. Londres: v. XVI (1975), n<sup>o</sup> 4, p. 503-507.
- [6.](#) Art. cit., p. 295.
- [7.](#) Como Babatunde Lawal: "Dating Problems at Igbo-Ukwu", The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973), n<sup>o</sup> 1, p. 1-8.
- [8.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 190.
- [9.](#) Igbo-Ukwu, ed. e v. cit., p. 257-259.
- [10.](#) Tal é a hipótese de David Northrup: "The Growth of Trade Among the Igbo before 1800", The Journal of African History. Londres: v. XIII (1972), n<sup>o</sup> 2, p. 218.
- [11.](#) Susan Keech McIntosh e Roderick J. McIntosh: "Recent Archaeological Research and Dates from West Africa", The Journal of African History. Cambridge: v. 27 (1986), n<sup>o</sup> 3, p. 433.

- [12.](#) Thurstan Shaw: "Those Igbo-Ukwu Radiocarbon Dates: Facts, Fictions and Probabilities", art. cit., p. 503-517.
- [13.](#) Merrick Posnansky, apud Thurstan Shaw: "The Prehistory of West Africa", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976, p.67.
- [14.](#) Ver Eugenia W. Herbert: "Aspects of the Use of Copper in Pre-Colonial West Africa", The Journal of African History, v. XIV (1973), nº 2, p. 179-194.
- [15.](#) Th. Monod: "Le Ma'den Ijâfen": une épave caravanière ancienne dans la Majâbat-al-Koubrâ", Actes du Premier Colloque International d'Archéologie Africaine. Fort Lamy: 1969, p. 286-320.
- [16.](#) Thurstan Shaw: "Those Igbo-Ukwu Radiocarbon Dates", cit., p. 513.
- [17.](#) Como o faz E.J. Alagoa: "The Niger Delta States and their Neighbours, to 1800", The History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, ed. cit., p. 362.
- [18.](#) Esmeraldo de Situ Orbis, com notas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1954, p. 156.
- [19.](#) A. Adu Boahen: "Kingdoms of West Africa", The Horizon History of Africa. Nova York: American Heritage, 1971, p. 189.
- [20.](#) Robert Smith: "The Canoe in West African History", The Journal of African History. Londres: v. XI (1970), nº 4, p. 522, nº 43.
- [21.](#) A Description of the Coasts of North and South Guinea. Londres: 1732, p. 149-150, 256, 266.
- [22.](#) Elizabeth Isichei: A History of Nigeria. Londres: Longman, 1983, p. 348.
- [23.](#) M.A. Onwuejeogwu, cit. por Thurstan Shaw: "Those Igbo-Ukwu Radiocarbon Dates: Facts, Fictions and Probabilities", p. 513.
- [24.](#) V.E. Chikwundu e A.C. Umeji, cit. por J.E.G. Sutton: "The International Factor at Igbo-Ukwu", African Archaeological Review. Cambridge: v. 9 (1991), p. 147-149.
- [25.](#) Thurstan Shaw: Igbo-Ukwu, ed. e v. cit., p. 284.
- [26.](#) Ibidem, p. 269-271.
- [27.](#) Elisabeth Isichei: ob. cit., p. 162-163.
- [28.](#) Conforme os estudos de M.A. Onwejeogwu, resumidos e comentados por E.J. Alagoa (ob. cit., p. 363-364), Elisabeth Isichei (ob. cit., p. 162-164) e A.E. Afigbo ("Igboland before 1800", Groundwork of Nigerian History, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984, p. 81-83).
- [29.](#) Como adverte, a propósito de Igbo-Ukwu, Graham Connah: African Civilizations: Pre-Colonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 138.

## CAPÍTULO 19

- [1.](#) David Birmingham: "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", The Cambridge History of Africa, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 525.
- [2.](#) Brian M. Fagan: África Austral, trad. de Tomé Santos Junior e notas de Maria d'Aguiar Galhardo. Lisboa: Editorial Verbo, 1970, p. 70.
- [3.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 99.
- [4.](#) Roland Oliver: "The emergence of Bantu Africa", The Cambridge History of Africa, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 386.
- [5.](#) Brian M. Fagan: ob. cit., p. 74.
- [6.](#) Roland Oliver: ob. cit., p. 385.
- [7.](#) Assim pensa David W. Phillipson: African Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press,

1985, p. 202.

8. Jacques Nenquin: "Notes on some early pottery cultures in Northern Katanga", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1, p. 231-233.
9. Pierre de Maret: "L'évolution monétaire du Shaba Central entre le 7<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup> siècle", *African Economic History*. Madison: 1981, nº 10, p. 117-149.
10. M.S. Bisson: "Copper Currency in Central Africa: the Archaeological Evidence", *World Archaeology*. Henley-on-Thames: v. 6 (1975), nº 3, p. 287.
11. Pierre de Maret: "New Survey of Archaeological Research and Dates for West-Central and North-Central Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 1, p. 9.
12. F. Van Noten, D. Cohen e P. de Maret: "A África central", *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, org. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980, p. 648.
13. "Inner Africa", *The Horizon History of Africa*, org. por Alvin M. Josephy e outros. Nova York: The American Heritage Publishing Co., 1971, p. 265.
14. Jan Vansina: *Kingdoms of the Savanna*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970, p. 71-72.
15. Robert Cornevin: *Histoire du Congo-Léo*. Paris: Editions Berger-Levrault, 1963, p. 44. Uma interpretação estruturalista da história de Congo, em Luc de Heusch: *Le roi ivre, ou l'origine de l'Etat*. Paris: Gallimard, 1972. Nela, Congo é o arco-íris, e também o sol em oposição à lua, a terra frente ao céu, a estação seca contraposta ao tempo das chuvas, a esterilidade diante da fertilidade, a morte contra a vida, o estado da natureza vencido e superado pelas novas instituições representadas por Ilunga Umbili.
16. David Birmingham: "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", *The Cambridge History of Africa*, v. 4, org. por Richard Gray. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 377.
17. Jan Vansina: "Foundations of the Kingdom of Kasanje", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 3, p. 355-374; e "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", *The Journal of African History*, v. VII (1966), nº 3, p. 421-429.
18. Jan Vansina: "Les civilisations des savanes du Sud", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 376.
19. Joseph C. Miller: "The Imbangala and the Chronology of Early Central African History", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 4, p. 549-574.
20. Jan Vansina: *Kingdoms of the Savanna*, ed. cit., p. 74.
21. Seguindo Jan Vansina: ob. cit., p. 72-75.
22. Ibidem, p. 75-77; e David Birmingham: "Central Africa from Cameroun to the Zambeze", ob. cit., v. 4, p. 378.
23. Conforme a expressão cunhada por Ian Cunnison. Jan Vansina: ob. cit., p. 27, 82; Joseph C. Miller: *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 45-47.
24. Ob. cit., p. 116 ss.
25. Henrique Augusto Dias de Carvalho: *Expedição portuguesa ao Muantiânvua, 1884-1888: Ethnographia e História tradicional dos povos da Lunda*. Lisboa: 1890, p. 56-76.
26. Como propõe Joseph C. Miller: ob. cit., p. 120-127; e "The Imbangala and the Chronology of Early Central African History", cit., p. 571-573.
27. Jan Vansina: ob. cit., p. 75.
28. Joseph C. Miller: *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*, ed. cit., p. 127.
29. Jan Vansina: ob. cit., p. 79.
30. Joseph C. Miller: ob. cit., p. 130.
31. Ob. cit., p. 254.
32. "The Imbangala and the Chronology of Early Central African History", cit., p. 570-571 e 573.
33. "The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 2, p. 147 e 151.



- [34.](#) “Central Africa from Cameroun to the Zambezi”, ob. cit., v. 3, p. 539-540.
- [35.](#) C. C. Wrigley: “Myths of the Savanna”, The Journal of African History. Londres: v. XV (1974), nº 1, p. 131-135.
- [36.](#) Jan Vansina: ob. cit., p. 80-81.
- [37.](#) Joseph C. Miller: Kings and Kinsmen, ed. cit., p. 129.
- [38.](#) Joseph C. Miller: “The Imbangala and the Chronology of Early Central African History”, loc. cit., p. 554-556.
- [39.](#) Andrew Roberts: “Chronology of the Bemba (N. E. Zambia)”, The Journal of African History. Londres: v. XI (1970), nº 2, p. 221 e 232-233.
- [40.](#) Brian M. Fagan: ob. cit., p. 150.
- [41.](#) Edward A. Alpers: Ivory and Slaves in East Central Africa. Londres: Heinemann, 1975, p. 46.
- [42.](#) Como quer M.D. Newitt: “The Early History of the Maravi”, The Journal of African History. Cambridge: v. 23 (1982), nº 2, p. 145-162.
- [43.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 533.
- [44.](#) Terence Ranger: “Territorial Cults in the History of Central Africa”, The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973), nº 4, p. 581-597.

## CAPÍTULO 20

- [1.](#) Anne Hilton: The Kingdom of Kongo. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 19-31.
- [2.](#) Giovanni Antonio Cavazzi: Descrição do Congo, Matamba e Angola, de João António Cavazzi de Montecuccolo, trad. do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965, v. I, p. 92.
- [3.](#) Anne Hilton: ob. cit., p. 15 e 26.
- [4.](#) Folklore pernambucano, em Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: v. LXX (1907), parte II, p. 71.
- [5.](#) As culturas negras no Novo Mundo, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946, p. 337-338.
- [6.](#) Dicionário do folclore brasileiro, 3ª ed.. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972, p. 227.
- [7.](#) As religiões africanas no Brasil, trad. de Maria Eloísa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Universidade de São Paulo, 1960, 2º v, p. 558
- [8.](#) Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p. 43.
- [9.](#) The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, ed. de E. G. Ravenstein. Londres: 1901, p. 102-104.
- [10.](#) Jan Vansina: Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Londres: James Currey, 1990, p. 156.
- [11.](#) Ann Hilton: ob. cit., p. 45-46.
- [12.](#) Relazione del Reame di Congo, aos cuidados de Giorgio Raimondo Cardona. Milão: Bompiani, 1978, p. 103 (a 1ª ed. é de 1591).
- [13.](#) Esmeraldo de Situ Orbis, com introdução e anotações históricas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 171.
- [14.](#) Filippo Pigafetta: ob. cit., p. 56.
- [15.](#) Nota a Pigafetta: ob. cit., p. 37.
- [16.](#) L. Rebelo de Sousa: Moedas de Angola. Luanda: Banco de Angola, 1967, p. 16-17.
- [17.](#) Jan Vansina: Kingdoms of the Savanna. Madison: The University of Wisconsin Press, p. 38 e 40.
- [18.](#) Anne Hilton: “The Jaga Reconsidered”, The Journal of African History. Cambridge: v. 22 (1981), nº 2, p. 199.



- [19.](#) Como defende António Custódio Gonçalves: *Le Lignage contre l'Etat: dynamique politique Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Universidade de Évora, 1985, p. 34-35, 87-99.
- [20.](#) Anne Hilton: *The Kingdom of Kongo*, ed. cit., p. 35-36.
- [21.](#) Jan Vansina: "Les civilisations des savanes du Sud", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 372-373.
- [22.](#) Anne Hilton: "The Jaga Reconsidered", cit., p. 200.
- [23.](#) João de Barros: *Da Ásia, Primeira Década*, Livro III, cap. IX.
- [24.](#) Robert Cornevin: *Histoire du Congo-Léo*. Paris: Berger-Levrault, 1963, p. 33.
- [25.](#) Jan Vansina: *Kingdoms of Savanna*, ed. cit., p. 38.
- [26.](#) Anne Hilton: *The Kingdom of Kongo*, ed. cit., p. 40.
- [27.](#) Georges Balandier: *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> ao XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Hachette, 1965, p. 133.
- [28.](#) Filippo Pigafetta: ob. cit., p. 68.
- [29.](#) David Birmingham: "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 545-546.
- [30.](#) Jan Vansina: ob. cit., p. 45.
- [31.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 560.
- [32.](#) Jan Vansina: ob. cit., p. 103.
- [33.](#) Jan Vansina: ob. cit., p. 106-108.
- [34.](#) Jan Vansina: ob. cit., p. 99.
- [35.](#) Jan Vansina: *Paths in the Rainforests*, cit., p. 120-121.
- [36.](#) *Kingdoms of Savanna*, p. 100.
- [37.](#) *Ibidem*, p. 99-100, e *Paths in the Rainforests*, cit., p. 119-120.
- [38.](#) Joseph C. Miller: *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 36-37.
- [39.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 535.
- [40.](#) Joseph C. Miller: ob. cit., p. 43-45.
- [41.](#) *Ibidem*, p. 43-49.
- [42.](#) *Ibidem*, p. 50-51.
- [43.](#) *Ibidem*, p. 59.
- [44.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 535.
- [45.](#) Joseph C. Miller: ob. cit., p. 60-61.
- [46.](#) Henrique Augusto Dias de Carvalho: *Expedição portuguesa ao Muantiânvua, 1884-1888: Ethnografia e História Tradicional dos Povos da Lunda*. Lisboa: Imprensa Nacional 1890, p. 386 e 392.
- [47.](#) Anne Hilton: ob. cit., p. 9 e 23.
- [48.](#) Ob. cit., p. 207.
- [49.](#) *Danças Dramáticas do Brasil*, ed. organizada por Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959, 2<sup>o</sup> tomo, p. 147-148.
- [50.](#) *Ibidem*, p. 140.
- [51.](#) *Ibidem*, p. 142 e 149.
- [52.](#) *O Folclore Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954, p. 91-93.
- [53.](#) Joseph C. Miller: ob. cit., p. 65-67.
- [54.](#) *Ibidem*, p. 79.
- [55.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 536.
- [56.](#) Joseph C. Miller: ob. cit., p. 67 e 267.

- [57.](#) Ibidem, p. 63-64.
- [58.](#) Ibidem, p. 74.
- [59.](#) David Birmingham: ob. cit., p. 537.
- [60.](#) Gladwin Murray Childs: "The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms", *The Journal of African History*, v. XI (1970), nº 2, p. 241.
- [61.](#) Foi aberto e investigado, pela primeira vez, por um amador, Júlio Diamantino de Moura: "Uma História entre Lendas", *Boletim do Instituto de Angola*. Luanda: 1957, nº 10, p. 57-90.
- [62.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: "The Emergence of Bantu Africa", *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 401.
- [63.](#) Ob. cit., p. 167.
- [64.](#) José Redinha: "Os povos de Angola e as suas culturas", *Museu de Angola: Coleção Etnográfica*. Luanda: 1955, p. 35.

## CAPÍTULO 21

- [1.](#) Sobre as tradições mossis e dagombas: Leo Frobenius: *The Voice of Africa*, trad. de Rundolph Bind. Londres: Frank Cass, 1968, cap. 23 (a 1ª ed. é de 1913); Maurice Delafosse: *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*. Paris: Larose, 1912, v. II, cap. 4; Louis Tauxier: *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Paris: Larose, 1924; E. F. Tankaloe: *A Brief History of the Dagbamba People*. Acra: Government Printer, 1931.
- [2.](#) J.D. Fage: *Ghana — A Historical Interpretation*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1966, p. 22.
- [3.](#) Boubou Hama: *Enquête sur les fondements et la génèse de l'unité africaine*. Paris: Presence Africaine, 1966, p. 205-215.
- [4.](#) Ivor Wilks: "The Mossi and the Akan states, 1400 to 1800", *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, m. 16, p. 470.
- [5.](#) Como D. Zahan: "The Mossi Kingdoms", *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, org. por D. Forde e P. Kaberry. Londres: 1967, p. 156-157.
- [6.](#) Como mercenário, conforme sugeriu J.D. Fage: "Reflections on the Early History of the Mossi-Dagomba Group of States", *The Historian in Tropical Africa*, org. por Jan Vansina, Raymond Mauny e L.V. Thomas. Londres: Oxford University Press, 1964, p. 178.
- [7.](#) Yves Person: "Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, v. I, p. 295.
- [8.](#) *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1970, v. I, p. 99-103.
- [9.](#) Apud M. Izard: "The Peoples and Kingdoms of the Niger Band and the Volta Basin from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> Century", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 219-220.
- [10.](#) Nehemia Levtzion: "The Western Maghrib and Sudan", *The Cambridge History of Africa*, org. por J. F. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 460.
- [11.](#) J.D. Fage: *Ghana — A Historical Interpretation*, ed. cit., p. 25.
- [12.](#) Ivor Wilks: ob. cit., p. 470-471.
- [13.](#) Ivor Wilks: "The Mossi and Akan States: 1500-1800", *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976, p. 418.
- [14.](#) Conforme Junzo Kawada, apud M. Izard: ob. cit., p. 225-226.
- [15.](#) *Technology, Tradition and the State in Africa*. Londres: International African Institute/Oxford

University Press, 1971, cap. 4.

- [16.](#) Nehemia Levtzion: ob. cit., p. 462.
- [17.](#) E.P. Skinner: *The Mossi of Upper Volta*. Oxford: 1964, p. 67.
- [18.](#) Ivor Wilks: ob. cit., p. 421.
- [19.](#) E.P. Skinner: ob. cit., p. 96-98.
- [20.](#) Ivor Wilks: ob. cit., p. 420.
- [21.](#) Robin Law: *The Horse in West African History*. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 134.
- [22.](#) Ob. cit., v. II, p. 141-142.
- [23.](#) Charles Monteil: "Les Empires du Mali: études d'histoire et de sociologie sudanaise", *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. Dacar: v. 12 (1929), n<sup>os</sup> 3-4, p. 141-142.
- [24.](#) A de Nehemia Levtzion: *Ancient Ghana and Mali*. Nova York: African Publishing Company, 1980, n<sup>o</sup> 44, p. 232.
- [25.](#) Trad. de O. Houdas. Paris: Leroux, 1900, p. 16-17.
- [26.](#) Al-Umari, in Joseph M. Cuoq: *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle (Bilad al-Sudan)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p. 274; e N. Levtzion e J.F.P. Hopkins: *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 268.
- [27.](#) João de Barros, *Ásia, Primeira Década, Livro Terceiro*, cap. VII.
- [28.](#) M. Izard: *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, ed. cit., v. I, p. 56-70 e 108-113.
- [29.](#) M. Izard: "The Peoples and Kingdoms of the Niger Bend and the Volta Basin from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> Century", cit., p. 217.
- [30.](#) "Reflections on the Early History of the Mossi-Dagomba group of States", cit.
- [31.](#) J.D. Fage: *A History of Africa*. Londres: Hutchinson University Library for Africa, 1978, p. 99-100.
- [32.](#) Said Hamdun e Noël King (Ibn Battuta in Black Africa. Londres: Rex Collings, 1975, p. 55) traduzem faqqu-s por abóbora. J. Spencer Trimingham (*A History of Islam in West Africa*. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 71) fala de pepino; e Joseph M. Cuoq (ob. cit., p. 316), de melão. N. Levtzion e J.F.P. Hopkins (ob. cit., p. 417, nota 52) explicam que faqqu-s, para um marroquino como Ibn Batuta, provavelmente significava "pepino", mas que em outras partes do Magrebe quer dizer "melão".
- [33.](#) Nehemia Levtzion: "The Western Maghrib and Sudan", loc. cit., p. 416 e 420.
- [34.](#) Apud Nehemia Levtzion: ob. cit., p. 425.
- [35.](#) J. Rouch: *Contribution à l'histoire des Songhay*, em *Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*. Dacar: n<sup>o</sup> 29 (1953), p. 197-198.
- [36.](#) Mervyn Hiskett: *The Development of Islam in West Africa*. Londres: Longman, 1984, p. 33.
- [37.](#) Transcrita em Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 399-432.
- [38.](#) E.W. Bovill: *The Golden Trade of the Moors*, 2<sup>a</sup> ed., rev. por Robin Hallett. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 137.
- [39.](#) Al-Maghili, in Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 408.
- [40.](#) Lansiné Kaba: "The Pen, the Sword, and the Crown: Islam and Revolution in Songhay Reconsidered, 1464-1493", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25 (1984) n<sup>o</sup> 3, p. 241-256.
- [41.](#) Charlotte Blum e Humphrey Fisher: "Love for Three Oranges, or, The Askya's Dilemma: The Askya, al-Maghili and Timbuktu, c. 1500 A.D". *The Journal of African History*. Cambridge: v. 34 (1993), n<sup>o</sup> 1, p. 68-71.
- [42.](#) John O. Hunwick: *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*, Oxford University Press for the British Academy, 1985, p. 26.
- [43.](#) Como crê Nehemia Levtzion, cf. Lansiné Kaba: art. cit., p. 253, n<sup>o</sup> 63. Para John Hunwick

(“Songhay, Borno and the Hausa States, 1450-1600”, History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, p. 341) o episódio é uma pura peça de propaganda em favor da legitimidade dos ásquias.

44. In Joseph M. Cuoq: ob. cit., p. 411.

45. Segundo John Hunwick: ob. cit., p. 334, nota 15.

46. O primeiro a fazê-lo foi Michael A. Gomez: “Timbuktu Under Imperial Songhay: a Reconsideration of Autonomy”, The Journal of African History. Cambridge: v. 31 (1990), nº 1, p. 5-24.

47. J. Spencer: Trimingham: ob. cit., p. 98, nota 1.

48. S.M. Cissoko: “The Songhay from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> Century”, General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane, ed. cit., p. 209.

49. Como, sinteticamente, diagnosticou J. Spencer Trimingham: The Influence of Islam upon Africa, 2ª ed. Londres: Longman, 1980, p. 14.

50. John Hunwick: ob. cit., p. 350-351.

51. Leão Africano: Descrição da África, in Giovanni Battista Ramusio: Navigazioni e Viaggi. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1978, v. I, p. 375. Segundo a anotadora da edição, Marica Milanesi, Leão Africano, se referiria a Soni Ali. Nehemia Levtzion (“The Western Maghrib and Sudan”, loc. cit., p. 42) situa a conquista, se é que ela houve, na época de Ásquia Muhamed. Deve ter havido, pois Leo afirma que, no seu tempo, Ualata continuava tributária de Tombuctu, isto é, de Songai.

52. Ob. cit., p. 382-384.

53. Por Humphrey J. Fisher: “Leo Africanus and the Songhay Conquest of Hausaland”, International Journal of African Historical Studies. Boston: v. XI (1978), p. 86-112.

54. John Hunwick: ob. cit., p. 347.

55. Ob. cit., p. 380.

56. Nehemia Levtzion: “The Western Maghrib and Sudan”, loc. cit., p. 447.

57. Tarikh as-Sudan, apud Nehemia Levtzion: ob. cit., p. 442.

## CAPÍTULO 22

1. “The Yoruba and Edo-Speaking Peoples and their Neighbours before 1600”, History of West Africa, organizado por J. F. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, p. 260 ss.

2. R.E. Bradbury: Benin Studies. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1973, p. 51.

3. The Archaeology of Benin. Oxford: Oxford University Press, 1975.

4. A comparação é adotada por B. W. Andah e J. Anquandah: “The Guinean Belt: the Peoples Between Mount Cameroon and the Ivory Coast”, em General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988, p. 514.

5. Graham Connah: “Archaeology in Benin”, The Journal of African History. Londres: v. XIII (1972), nº 1, p. 33.

6. Archaeology and History in Southern Nigeria: the Ancient Linear Earthworks of Benin and Ishan: Cambridge Monographs in African Archaeology, 1984, p. 215.

7. P.J. Darling: “Emerging Towns in Benin and Ishan (Nigeria), AD 500-1550”, em State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization, org. por John Gledhill, Barbara Bender e Mogens Trolle Larsen. Londres: Unwin Hyman, 1988, p. 127.

8. J.E. Sutton: “Archaeology in West Africa: A Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates”, The Journal of African History. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 309 e 312.

- [9.](#) P.J. Darling: cit., p. 127-129.
- [10.](#) Graham Connah: *The Archaeology of Benin*, cit., p. 117 e 211; e *African Civilizations: Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 134.
- [11.](#) P.J. Darling: cit., p. 127.
- [12.](#) Jacob Egharevba: *A Short History of Benin*, 3ª ed. Ibadan: Ibadan University Press, 1969, p. 1-2.
- [13.](#) Ibidem, p. 3.
- [14.](#) Alan Ryder: *Benin and the Europeans, 1485-1897*. Londres: Longman, 1969, p. 4.
- [15.](#) Jacob Egarevba: ob. cit., p. 6-8.
- [16.](#) Como J.D. Fage: "Upper and Lower Guinea", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 477.
- [17.](#) Robin Law: *The Horse in West African History*. Londres International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 21 e 22.
- [18.](#) Robin Law: "A West African Cavalry State: the Kingdom of Oyo", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 1, p. 2.
- [19.](#) Reproduz-se como ilustração ao ensaio de Peter Mark, "Europeans Perceptions of Black Africans in the Renaissance", in Ezio Bassani e William B. Fagge: *African and the Renaissance: Art in Ivory*. Nova York: The Center for African Art/Prestel Verlag, 1988, p. 33.
- [20.](#) Como propõe R.E. Bradbury: ob. cit., p. 44-45 e 129.
- [21.](#) Ibidem, p. 176-180.
- [22.](#) R.E. Bradbury: "The Kingdom of Benin", *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, org. por D. Forde e P. M. Kaberry. Londres: 1969, p. 15.
- [23.](#) Frank Willett: "Nigeria", *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 28.
- [24.](#) Ásia, Primeira Década, Livro III, cap. IV.
- [25.](#) A.F.C. Ryder: "A Reconsideration of the Ife-Benin Relationship", *The Journal of African History*. Londres: Cambridge University Press, 1965, v. VI, nº 1, p. 25-37.
- [26.](#) Benin and the Europeans, ed. cit., p. 7.
- [27.](#) "The Benin Kingdom", *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books (Nig.) Ltd., 1980, p. 11-12; e "From the Volta to Cameroon", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 351-352.
- [28.](#) John K. Thornton: "Traditions, Documents, and the Ife-Benin Relationship", *History in Africa*. Atlanta: v. 15 (1988), p. 351-362.
- [29.](#) Samuel Johnson: *The History of the Yoruba*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976, p. 149.
- [30.](#) Como sugere Babatunde Lawal: "The Present State of Art Historical Research in Nigeria: Problems and Possibilities", *The Journal of African History*. Londres: v. XVIII (1977), nº 2, p. 207-213.
- [31.](#) A.E.C. Ryder: "A Reconsideration of the Ife-Benin Relationship", loc. cit., p. 27-28.
- [32.](#) A de I.A. Akinjogbin: "Ife, the Home of a New University", *Nigeria Magazine*. Lagos: 1967, nº 92, p. 41.
- [33.](#) R.E. Bradbury: *Benin Studies*, ed. cit., p. 8.
- [34.](#) Ob. cit., p. 10-11.
- [35.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 248.
- [36.](#) Alan Ryder: *Benin and the Europeans*, ed. cit., p. 5.
- [37.](#) Jacob Egarevba: ob. cit., p. 11.
- [38.](#) Conforme se adote, no primeiro caso, a cronologia proposta por Jacob Egarevba (ob. cit., p. 92) ou, no segundo, a sugerida por R.E. Bradbury (ob. cit., p. 17-43).
- [39.](#) Jacob Egarevba: ob. cit., p. 11-12.



- [40.](#) Nigerian Images. Londres: Lund Humphries, 1963.
- [41.](#) Arnold Rubin, apud Ekpo Eyo: Two Thousand Years Nigerian Art. Lagos: Federal Department of Antiquities, 1977, p. 138.
- [42.](#) Denis Williams: Icon and Image: a Study of Sacred and Secular Forms of African Classical Art. Londres: Allen Lane, 1974, cap. 18.
- [43.](#) Ekpo Eyo: ob. cit., p. 134; e Babatunde Lawal: ob. cit., p. 198.
- [44.](#) Elizabeth Isichei: A History of Nigeria. Londres: Longman, 1983, p. 58.
- [45.](#) J.D. Fage: ob. cit., p. 500.
- [46.](#) Jacob Egarevba: ob. cit., p. 8.
- [47.](#) Jacob Egarevba: ob. cit., p. 14.
- [48.](#) A.F.C. Ryder: "The Benin Kingdom", cit., p. 113.
- [49.](#) Patrick J. Darling: Archaeology and History in Southern Nigeria: the Ancient Linear Earthworks of Benin and Islam, cit., p. 143-167.
- [50.](#) R.E. Bradbury: ob. cit., p. 47, 62-65 e 139.
- [51.](#) Alan Ryder: ob. cit., p. 10.
- [52.](#) Graham Connah: "New Light on the Benin City Wall", Journal of the Historical Society of Nigeria. Lagos: v. 3 (1967), nº 4, p. 593-609.
- [53.](#) Two Thousand Years Nigerian Art, ed. cit., p. 96 e 126.
- [54.](#) Elizabeth Isichei: ob. cit., p. 266.
- [55.](#) Alan Ryder: ob. cit., p. 13; R.E. Bradbury: ob. cit., p. 34.
- [56.](#) Duarte Pacheco Pereira: Esmeraldo de Situ Orbis, com introdução e anotações por Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 149.
- [57.](#) J.D. Fage: ob. cit., p. 494.
- [58.](#) Transcrito em Thomas Hodgkin: Nigerian Perspectives, 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1975, p. 156-157.
- [59.](#) Ibidem, p. 160.
- [60.](#) R.E. Bradbury: ob. cit., p. 55 e 66.
- [61.](#) Ibidem, p. 67.
- [62.](#) Ibidem, p. 53-54.
- [63.](#) É este o relato de Jacob Egarevba: ob. cit., p. 21-23.

## CAPÍTULO 23

- [1.](#) Robert S. Smith: Kingdoms of the Yoruba. Londres: Methuen, 1969, p. 57-58.
- [2.](#) Ibidem, p. 59.
- [3.](#) Idem, p. 61.
- [4.](#) Pierre Fatumbi Verger: Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Editora Corrupio, 1981, p. 86.
- [5.](#) Ibidem.
- [6.](#) Ade Obayemi: "The Yoruba and Edo-speaking Peoples and their Neighbours Before 1600", History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985, p. 276.
- [7.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 61.
- [8.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 276.
- [9.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 64.
- [10.](#) The History of the Yorubas. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976, p. 25.
- [11.](#) Como aventa Ade Obayemi: ob. cit., p. 284.



- [12.](#) Jacob Egarevba: A Short History of Benin. Ibadan: Ibadan University Press, 1960, p. 27.
- [13.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 21.
- [14.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 52.
- [15.](#) Ibidem, p. 53.
- [16.](#) Como propõe Ado Obayemi: ob. cit., p. 274-276.
- [17.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 10-12.
- [18.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 33.
- [19.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 12.
- [20.](#) The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade. Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 31-33.
- [21.](#) The Voice of Africa, trad. de Rudolf Bind. Londres: Frank Cass, 1968, v. I, p. 177 e 210.
- [22.](#) B. A. Agiri: "Early Oyo History Reconsidered", History in Africa, Waltham, v. 2 (1975), p. 8-10.
- [23.](#) Robin Law: "A West Cavalry State: the Kingdom of Oyo", The Journal of African History. Londres: v. XVI (1975), p. 3-4.
- [24.](#) Por Robert Soper, v. D. Calvocoressi e Nicholas David: "A New Survey of Radiocarbon and Thermoluminescence Dates for West Africa", The Journal of African History. Cambridge: v. 20 (1979), nº 1, p. 19-20.
- [25.](#) Robert Smith: "The Alafin in Exile: a Study of the Igboho Period in Oyo History", The Journal of African History. Londres: v. VI (1965), nº 1, p. 59.
- [26.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 290.
- [27.](#) J.D. Clarke: "The Stone Figures of Esie", Nigeria Magazine. Lagos: 1938, nº 14, p. 106-108; P. Stevens: The Stone Images of Esie. Ibadan: 1978.
- [28.](#) Frank Willett: "Nigerian Art an Overview", Treasures of Ancient Nigeria. Nova York: Alfred A. Knopf, 1980, p. 48.
- [29.](#) Ekpo Eyo: Two Thousand Years Nigerian Art. Lagos: Federal Department of Antiquities, 1977, p. 158.
- [30.](#) Como aventa Ade Obayemi: ob. cit., p. 291.
- [31.](#) Robin Law: The Oyo Empire – c. 1600 — c. 1836, ed. cit., p. 36.
- [32.](#) Pierre Fatumbi Verger: ob. cit., p. 134.
- [33.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 150-151.
- [34.](#) E.A. Olunlade: Ede: A Short History (trad. de I.A. Akinjobin). Ibadan: Ministry of Education Publications, 1961, p. 11-12.
- [35.](#) Ob. cit., p. 141.
- [36.](#) Ulli Beier: The Story of Sacred Wood Carvings from One Small Yoruba Town. Lagos: Nigeria Magazine, 1959, p. 9.
- [37.](#) Como propõe Ade Obayemi: ob. cit., p. 292-295.
- [38.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 154.
- [39.](#) Como prefere R.C.C. Law: "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda Among the Yoruba", The Journal of African History. Londres: v. XIV, (1973), nº 2, p. 211.
- [40.](#) Como Michael Crowder: The Story of Nigeria. Londres: Faber & Faber, 1962, p. 52.
- [41.](#) Robin Law: The Oyo Empire, ed. cit., p. 36.
- [42.](#) I.A. Akinjogbin e E.A. Ayandele: "Yorubaland up to 1800", Groundwork of Nigerian History, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books (Nig.) Ltd., 1984, p. 129.
- [43.](#) I.A. Akinjogbin: Dahomey and its Neighbours, 1708-1818. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 16-17.
- [44.](#) R.C.C. Law: "The constitutional troubles of Oyo in the Eighteenth Century", The Journal of African History. Londres: v. XII (1971), nº 1, p. 28.

- [45.](#) B. A. Agiri: ob. cit., p. 8-9.
- [46.](#) I.A. Akinjogbin: "Le Concept de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle l'aire culturelle yoruba", Le concept de pouvoir em Afrique. Paris: Les Presses de l'Unesco, 1981, p. 14.
- [47.](#) Conforme propõe Robert Smith: "The Alafin in Exile: a Study of the Igboho Period in Oyo History", cit., p. 73-74; ou como prefere Robin Law: The Oyo Empire, ed. cit., p. 56-59.
- [48.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 158-159.
- [49.](#) H.J. Fisher: "The Eastern Maghrib and the Central Sudan", The Cambridge History of Africa, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 301.
- [50.](#) Recolhida por S. F. Nadel: A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Northern Nigeria. Londres: Oxford University Press, 1955, p. 72-74.
- [51.](#) Como Michael Mason: "The Tsoede Myth and the Nupe Kinglists: More Political Propaganda?" History in Africa. Waltham: v. 2 (1975), p. 101-111.
- [52.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 294.
- [53.](#) S. F. Nadel: ob. cit., p. 73, 75 e 406.
- [54.](#) Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo. Londres: Frank Cass & Co. Ltd., 1966, p. 102-113 (a 1ª ed. é de 1829).
- [55.](#) Robin Law: The Horse in West African History. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980, p. 20.
- [56.](#) Robert Cornevin: Histoire du Dahomey. Paris: Berger-Levrault, 1962, p. 58.
- [57.](#) Ibidem, p. 164
- [58.](#) Ibidem.
- [59.](#) Ade Obayemi: "States and Peoples of the Niger-Benue Confluence Area", Groundwork of Nigerian History, cit., p. 148.
- [60.](#) Como quer J. S. Boston: The Igala Kingdom. Ibadan: 1968, p. 110.
- [61.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 149-150 e 154.
- [62.](#) Elizabeth Isichei: ob. cit., p. 140.
- [63.](#) Frank Willet: ob. cit., p. 47.
- [64.](#) Babatunde Lawal: Sango Sculpture: Art and Thunder-Power among Yoruba, datiloscrito. Ibadan: s.d., p. 105-106.
- [65.](#) C.L. Temple: Notes on the Tribes, Provinces, Emirates and States of Northern Nigeria. Londres: Frank Cass, 1965, p. 390 (a 1ª ed. é de 1922).
- [66.](#) "The Present State of Art Historical Research in Nigeria: Problems and Possibilities", The Journal of African History. Londres: v. XVIII (1977), nº 2, p. 212.
- [67.](#) Sango Sculpture: Art and Thunder-Power Among the Yoruba, cit., p. 106-107.
- [68.](#) Cit., p. 155.
- [69.](#) Ibidem, p. 258-259.
- [70.](#) Todos esses argumentos são de Babatunde Lawal: ob. cit., p. 114-117.
- [71.](#) W. Snelgrave: A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade. Londres: 1734, p. 59.
- [72.](#) Robert S. Smith: Kingdoms of the Yoruba, ed. cit., p. 76-77.
- [73.](#) Ob. cit., p. 18-20.
- [74.](#) Com introdução e anotações históricas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 147.
- [75.](#) Elizabeth Isichei: ob. cit., p. 58.
- [76.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 75.
- [77.](#) Conforme A.K. Ajiafe: A History of Abeokuta. Londres: 1924, apud Robert S. Smith: ob. cit., p. 81.
- [78.](#) Samuel Johnson: ob. cit., p. 17.
- [79.](#) Robert S. Smith: ob. cit., p. 82, 111 e 200.
- [80.](#) Ob. cit., p. 17.

- [81.](#) S.O. Biobaku: *The Egba and their Neighbours, 1842-1872*. Londres: Oxford University Press, 1957, p. 3.
- [82.](#) Édouard Dunglas: "Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey", *Etudes Dahoméennes*. Porto Novo: v. XIX (1957), p. 27-32; e E.G. Parrinder: *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*. Ibadan: 1956, p. 11-17.
- [83.](#) Édouard Dunglas: ob. cit., p. 19-20.
- [84.](#) E. G. Parrinder: ob. cit., p. 12-18.
- [85.](#) Robert Cornevin: ob. cit., p. 50.
- [86.](#) Resumida em Robert Cornevin: ob. cit., p. 52-54.
- [87.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 298.
- [88.](#) Pierre Fatumbi Verger: ob. cit., p. 236.
- [89.](#) Ade Obayemi: ob. cit., p. 299.
- [90.](#) *The voice of Africa*, Trad. de Rudolf Bind. Londres: Frank Cass, 1968, v. I, p. 172-173.
- [91.](#) R.C.C. Law: "The constitucional troubles of Oyo in the Eighteenth Century", loc. cit., nº 10, p. 30.
- [92.](#) Ulli Beier: ob. cit., p. 12-13.
- [93.](#) J.S. Eades: *The Yoruba Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 98.
- [94.](#) Lucy Mair: *African Kingdoms*. Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 108.

## CAPÍTULO 24

- [1.](#) *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. W.M. de Slane), nova ed., a cargo de Paul Casanova. Paris: Geuthner, 1925-1926, v. II, p. 107-108.
- [2.](#) Tadesse Tamrat: *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*. Londres: Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 121.
- [3.](#) V. Baltazar Teles: *História Geral de Etiópia-a-Alta*, org. por A. Magalhães Basto. Porto: Livraria Escolar Progredior, 1936, p. 33-35 (a 1ª ed. é de 1660); e António Sérgio: *Breve Interpretação da História de Portugal*, 12ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1985, p. 76.
- [4.](#) Alan Moorehead: *The Blue Nile*. Nova York: Vintage Books, 1983, p. 208.
- [5.](#) Ivan Hrbek: "Egypt, Nubia and the Eastern Deserts", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 82.
- [6.](#) Tadesse Tamrat: "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", em *The Cambridge History of Africa*, v. cit., p. 144.
- [7.](#) Tadesse Tamrat: *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*, ed. cit., p. 77.
- [8.](#) Ibidem, p. 137.
- [9.](#) Apud Tadesse Tamrat: "The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the States of the Horn of Africa", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 435.
- [10.](#) Como afirma G. B. Huntingford: "L'Ethiopie de 1117 à 1800 et la Corne d'Afrique des origines à 1800. L'Ethiopie", *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 401.
- [11.](#) Tadesse Tamrat: *Church and State in Ethiopia*, ed. cit., p. 90, nota 3.
- [12.](#) Tadesse Tamrat: ob. cit., p. 89-94.
- [13.](#) J. Spencer Trimingham: *Islam in Ethiopia*. Londres: Frank Cass, 1976, p. 68.
- [14.](#) Tadesse Tamrat: "The Horn of Africa: The Solomonids in Ethiopia and the States of the Horn of Africa", cit., p. 444-445.
- [15.](#) Edward Ullendorff: *Ethiopia and the Bible*. Londres: British Academy/Oxford University Press,

1968, p. 112.

- [16.](#) Taddesse Tamrat: "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", cit., p. 162.
- [17.](#) Edward Ullendorff: ob. cit., p. 110-111.
- [18.](#) Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, ed. cit., p. 209.
- [19.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 118.
- [20.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 148.
- [21.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 73; e Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 253-255.
- [22.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 199-200.
- [23.](#) Ibidem, p. 251, 255-256.
- [24.](#) Ibidem, p. 256.
- [25.](#) Sobre os euostateucianos durante David I, Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 209-219.
- [26.](#) Para usar a expressão do jesuíta seiscentista Padre Jerônimo Lobo na descrição de sua viagem à Etiópia: Itinerários e Outros Escritos Inéditos, ed. crítica pelo Pe. M. Gonçalves da Costa. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1971, p. 378.
- [27.](#) Conforme Al-Macrisi, apud Ivan Hrbek: ob. cit., p. 84.
- [28.](#) Taddesse Tamrat: "Ethiopia, The Red Sea and the Horn", cit., p. 155.
- [29.](#) Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, ed. cit., p. 278-283.
- [30.](#) G. B. Huntingford: ob. cit., p. 405.
- [31.](#) Yuri M. Kobishchanov: Axum, trad. de Lorraine T. Kapitanoff, ed. de Joseph W. Michaels: The Pennsylvania State University Press, 1979, p. 202.
- [32.](#) Jules Perruchon: Les chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda-Mâryâm, roi d'Ethiopie. Paris: 1893, p. 145.
- [33.](#) História da Etiópia, leitura paleográfica de Lopes Teixeira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, v. I, p. 117.
- [34.](#) Ibidem, p. 117-120.
- [35.](#) Taddesse Tamrat: "The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the States of the Horn of Africa", cit., p. 453.
- [36.](#) Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, cit., p. 261-262.
- [37.](#) Edward Ullendorff: ob. cit., p. 97-98.
- [38.](#) Pero Pais: ob. cit., p. 60.
- [39.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 239-240.
- [40.](#) Padre Francisco Álvares: Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1974, p. 329.
- [41.](#) G.B. Huntingford: ob. cit., p. 405.
- [42.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 246-247.
- [43.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 290.
- [44.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 82.
- [45.](#) Taddesse Tamrat: Church and State in Ethiopia, ed. cit., p. 228.
- [46.](#) Ibidem.
- [47.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 82.
- [48.](#) J. Spencer Trimingham: ob. cit., p. 80.
- [49.](#) Pe. Francisco Álvares: ob. cit., p. 317.
- [50.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 250-267.
- [51.](#) Taddesse Tamrat: ob. cit., p. 259.
- [52.](#) Sobre a missão de Pedro Covilhã: Padre Francisco Álvares: ob. cit., p. 277-282; e Conde de Ficalho: Viagens de Pêro da Covilhã. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 (a 1ª ed. é de 1898).

## CAPÍTULO 25

- [1.](#) Sobre essas várias teorias, P. H. Holt: "Funj Origins: A Critique and New Evidence", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1, p. 39-55.
- [2.](#) Jay Spaulding: "The Funj: a Reconsideration", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1, p. 39-53.
- [3.](#) J. Spencer Trimingham: *Islam in the Sudan*. Londres: Oxford University Press, 1949, p. 85.
- [4.](#) William Y. Adams: *Nubia: Corridor to Africa*. Londres: Allen Lane, 1977, p. 600.
- [5.](#) S. Hillelson: "David Reuben, an Early Visitor to Sennar", *Sudan Notes and Records*. Cartum: v. XVI (1935).
- [6.](#) P.M. Holt: art. cit., p. 50.
- [7.](#) H.J. Fisher: "The Eastern Maghrib and the Central Sudan", *The Cambridge History of Africa*, org. por J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 303.
- [8.](#) "A Christian Church and Monastery at Ain Farah, Darfur", *Kush, a Journal of the Sudan Antiquities Services*. Cartum: 7 (1959), p. 115-119.
- [9.](#) L. Kropáček: "Nubia from the Late 12<sup>th</sup> Century to the Funj Conquest in the Early 15<sup>th</sup> Century", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984, p. 420.
- [10.](#) Conforme sustenta Pierre Kalck: "Pour une localisation du royaume de Gaoga", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 4, p. 529-548.
- [11.](#) La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africano, em Giovanni Batista Ramusio: *Navigazioni e Viaggi*, ed. aos cuidados de Marica Milanese, v. I. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1978, p. 19, 20, 23, 365, 372, 373, 387, 389 e 424.
- [12.](#) J.D. Fage: "Upper and Lower Guinea", *The Cambridge History of Africa*, v. 3, cit., p. 473.
- [13.](#) Segundo J.D. Fage: ob. cit., p. 490.
- [14.](#) Ivor Wilks: "A Medieval Trade-Route from the Niger to the Gulf of Guinea", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2, p. 338.
- [15.](#) Merrick Posnansky e Roderick McIntosh: "New Radiocarbon Dates for Northern and Western Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 2, p. 165-166.
- [16.](#) P. Kipre: "From the Ivory Coast Lagoons to the Volta", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, cit., p. 326.
- [17.](#) Ivor Wilks: "The Mossi and the Akan states, 1400 to 1800", *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3<sup>a</sup> ed. Londres: Longman, 1985, p. 478.
- [18.](#) Graham Connah: *African Civilizations: Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 130.
- [19.](#) Ivor Wilks: "Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: I. The matter of Bitu", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3, p. 344-347 (reproduzido em Ivor Wilks: *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Athens: Ohio University Press, 1993, p. 16-18).
- [20.](#) D. Calvocoressi e Nicholas David: "A New Survey of Radiocarbon and Thermoluminescence Dates for West Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 20 (1979), nº 1, p. 16-17.
- [21.](#) James Anquandah: *Rediscovering Ghana's Past*, Harlow. Longman: 1982, p. 96; "Urbanization and State Formation in Ghana During the Iron Age", *Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 650.
- [22.](#) E.L.R. Meyerowitz: *The Akan of Ghana: their Ancient Beliefs*. Londres: 1958, p. 103-127.
- [23.](#) Os de Colin Flight: "The Chronology of the Kings and Queen-Mothers of Bono-Manso: a Revaluation of the Evidence", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1979), nº 2, p. 267.



- [24.](#) Esmeraldo de Situ Orbis, 3ª ed., Introd. e anotações históricas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954, p. 107.
- [25.](#) “The Mossi and Akan States, 1400 to 1800”, cit., p. 488-491.
- [26.](#) Eustache de la Fosse: Crônica de uma viagem à Costa da Mina no ano de 1480, trad. de Pedro Alvim, com prólogo de Joaquim Montezuma de Carvalho. Lisboa: Vega, 1992 (1ª ed. francesa, 1897), p. 62, 65 e 66.
- [27.](#) Nehemia Levtzion: Ancient Ghana and Mali. Nova York: African Publishing Company, 1980, p. 95.
- [28.](#) Guiné portuguesa. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954, v. I, p. 130-134.
- [29.](#) Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde (1625), ed. preparada por Avelino Teixeira da Mota, com notas de P.E.H. Hair. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, p. 158. V. também A. Teixeira da Mota: Un document nouveau pour l’histoire des Peuls au Sénégal pendant les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, p. 39-40.
- [30.](#) Ed. org. por Diogo Köpke, Porto, 1841, p. 33.
- [31.](#) Ibidem; e André Donelha: ob. cit., p. 158; a mesma história foi contada por Francisco de Lemos Coelho, em 1684, na sua “Discripção da Costa da Guiné e Situação de todos os Portos e Rios della, e Roteyro para se Poderem Navegar todos os seus Rios”, que consta de Duas descrições seiscentistas da Guiné, de Francisco de Lemos Coelho, publicadas com introdução e anotações históricas por Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p. 155.
- [32.](#) Conforme datou A. Teixeira da Mota: “Notas sobre a história dos fulas. Coli Tenguêla e a Chegada dos Primeiros Fulas ao Futa Jalom”, Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais, 2ª Conferência, Bissau, 1947, v. V. Lisboa: 1952.
- [33.](#) Ásia, Primeira Década, Livro Terceiro, cap. XII.
- [34.](#) Jean Boulègue e Jean Suret-Canale: “The Western Atlantic coast”, History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, 3ª ed. cit., p. 513.
- [35.](#) Nize Izabel de Moraes: La petite côte d’après le Capitão Francisco de Lemos Coelho (tese de mestrado, mimeografada). Dacar: IFAN, 1972, p. 26.
- [36.](#) O manuscrito “Valentim Fernandes”, leitura e revisão das provas por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940, p. 65-66.
- [37.](#) Conforme o que propôs E.J. Alagoa: “Long Distance Trade and States in the Niger Delta”, The Journal of African History. Londres: v. XI (1970), nº 3, p. 319-329; “The Development of Institutions in the States of the Eastern Niger Delta”, The Journal of African History, v. XII (1971), nº 2, p. 269-278; A History of the Niger Delta: a Historical Interpretation of Ijo Oral Tradition. Ibadan: Ibadan University Press, 1972; e “The Niger Delta States and Their Neighbours to c. 1800”, History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, 3ª ed., cit., p. 372-401.
- [38.](#) Esmeraldo de Situ Orbis, ed. cit., p. 156.
- [39.](#) Robin Horton: “Notes on Recent Finds of Brasswork in the Niger Delta”, Odu, Ifé, v. II (1965); nº 1, p. 77-91; e E.J. Alagoa: “The Niger Delta and Their Neighbours to c. 1800”, cit., p. 395-396.
- [40.](#) Robin Horton: Kalabari Sculpture. Lagos: Department of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, 1965, p. 1.
- [41.](#) A descrição das estruturas políticas e religiosas dessas aldeias em Robin Horton: “From Fishing Village to City-State: a Social History of New Calabar”, Man in Africa, org. por M. Douglas e P.M. Kaberry. Londres: 1969, p. 37-58.
- [42.](#) Robin Horton: “Kalabari Ekine Society: a Borderland of Religion and Art”, Africa. Londres: 1963, nº 33.
- [43.](#) E.J. Alagoa: “The Niger Delta and Their Neighbours to c. 1800”, cit., p. 385.
- [44.](#) Jacob Egarevba: A Short History of Benin, 3ª ed. Ibadan: Ibadan University Press, 1960, p. 22-23.
- [45.](#) Elizabeth Isichei: A History of Nigeria. Londres: Longman, 1983, p. 114.
- [46.](#) George E. Brooks: “Historical Perspectives on the Guinea-Bissau Region. Fifteenth to Nineteenth



- Centuries", Vice-Almirante A. Teixeira da Mota: In Memoriam, v. I. Lisboa: Academia de Marinha/Instituto de Investigação Científica Tropical, 1987, p. 280-282.
- [47.](#) Vitorino Magalhães Godinho: Os descobrimentos e a economia mundial, v. II, 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 148-149.
- [48.](#) W.A. Hart e Christopher Fyfe: "The Stone Sculptures of the Upper Guinea Coast", History in Africa, v. 20 (1993), p. 84.
- [49.](#) Cit., p. 91.
- [50.](#) Apud John H. Atherton e Milan Kalous: "Nomoli", The Journal of African History. Londres: v. XI (1970), nº 3, p. 312-313.
- [51.](#) Denise Paulme: Les Gens du Riz. Paris: 1954, p. 149.
- [52.](#) John H. Atherton e Milan Kalous: art. cit., p. 314.
- [53.](#) Ed. cit., p. 118.
- [54.](#) Ed. cit., p. 89.
- [55.](#) African Sculpture, catálogo de exposição org. por The International Exhibitions Foundation. Washington: D.C.: 1970, p. 49.
- [56.](#) Sobre essas esculturas, Bernard de Grunne: Terres cuites anciennes de l'ouest africain/Ancient Terracottas from West Africa. Louvain-La-Neuve: Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire d'Art, 1980.
- [57.](#) Roy Sieber e Roslyn Adele Walker: African Art in the Cycle of Life. Washington, D. C.: National Museum of African Art, 1987, p. 133.
- [58.](#) Bernard de Grunne: "De l'objet premier au chef-d'oeuvre", Chefs-d'oeuvres inédits de l'Afrique Noire. Paris: Bordas/Fondation Dapper, 1987, p. 22.
- [59.](#) Ibidem, p. 22-24.
- [60.](#) Jan Vansina: Art History in Africa. Londres: Longman, 1987, p. 189.
- [61.](#) D.T. Niane: "Mali and the Second Mandingo Expansion", General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, cit., p. 158.
- [62.](#) "The Nguni People", The Oxford History of South Africa, org. por Monica Wilson e L. M. Thompson, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969, p. 130.
- [63.](#) David Birmingham e Shula Marks: "Southern Africa", The Cambridge History of Africa, v. 3, cit., p. 616.
- [64.](#) B.M. Fagan: "The Later Iron Age in South Africa", African Societies in Southern Africa, org. por L. Thompson. Nova York: Praeger, 1969, p. 50-70.
- [65.](#) R. Inskeep: "South Africa", The African Iron Age, org. por P.L. Shinnie. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 259.
- [66.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 113-114.
- [67.](#) James Denbow: "A New Look at the Later Prehistory of the Kalahari", The Journal of African History. Cambridge: v. 27 (1986), nº 1, p. 4 e 8.
- [68.](#) Ibidem, p. 15-17.
- [69.](#) R.R. Inskeep: "The Archaeological background", The Oxford History of South Africa, v. e ed. cit., p. 23.
- [70.](#) "Khoisan Resistance to the Dutch in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", The Journal of African History. Londres: v. XIII (1972), nº 1, p. 58.
- [71.](#) David Birmingham e Shula Marks: ob. cit., p. 607-608 e 618-619.
- [72.](#) Richard Elphick: Kraal and Castle: Khoikhoi and the Founding of White South Africa. New Haven: Yale University Press, 1977, p. 8-13.
- [73.](#) Monica Wilson: "The Hunters and Herders", The Oxford History of South Africa, v. e ed. cit.
- [74.](#) Richard Elphick: ob. cit., p. 23-68.
- [75.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: Africa in the Iron Age, ed. cit., p. 117.
- [76.](#) David W. Phillipson: African Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 208.

- [77.](#) Brian M. Fagan: *África Austral*, trad. portuguesa de Tomé Santos Júnior. Lisboa: Editorial Verbo, 1970, p. 157-160.
- [78.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 112.
- [79.](#) David Birmingham e Shula Marks: ob. cit., p. 613.
- [80.](#) L.D. Ngcongco e J. Vansina: "Southern Africa: its Peoples and Social Structures" *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, ed. cit., p. 593-594.
- [81.](#) Roland Oliver e Brian M. Fagan: ob. cit., p. 115-118.
- [82.](#) Shula Marks: "African and Afrikaner History", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 3, p. 442.
- [83.](#) E.O.J. Westphal, apud Shula Marks: art. cit.
- [84.](#) L.D. Ngcongco e J. Vansina: ob. cit., p. 589.
- [85.](#) Ibidem, p. 590.
- [86.](#) David Birmingham e Shula Marks: ob. cit., p. 617.
- [87.](#) Tim Maggs: "The Iron Age Sequence South of the Vaal and Pongola Rivers: Some Historical Implications", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 1, p. 12.
- [88.](#) L.D. Ngcongco e J. Vansina: ob. cit., p. 588.
- [89.](#) Cit., p. 78.
- [90.](#) "The Division of Work According to Sex in African Hoe Culture", *Africa*. Londres: v. I (1928), nº 3, p. 289-319.
- [91.](#) Achola O. Pala: "La mujer africana en la sociedad precolonial en Kenia", *La mujer africana en la sociedad precolonial*, por Achola O. Pala e Madina Ly, trad. de Pedro L. Gomez. Barcelona: Serbal/Unesco, 1982, p. 53.
- [92.](#) J.P.M. McEwan e R.B. Sutcliffe: *The Study of Africa*. Londres: Methuen, cap. 15.
- [93.](#) Ester Boserup: *Women's Role in Economic Development*. Londres: George Allen and Unwin, 1970.
- [94.](#) Como me lembra Alfredo Margarido, em carta de julho de 1993.
- [95.](#) Como Igor Kopytoff e Suzanne Miers: "African Slavery as an Institution of Marginality", *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, org. por Suzanne Miers e Igor Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979, p. 3-81.
- [96.](#) *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 99-120.
- [97.](#) Tal Tamari, "The Development of Caste Systems in West Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 32 (1991), p. 221-250.
- [98.](#) Ed. cit., p. 66.
- [99.](#) Ob. cit., p. 22-23.
- [100.](#) *Poética*, XXII, 17.
- [101.](#) Strasbourg/Paris, 1923.
- [102.](#) Hugh Walpole: *Semantics*. Nova York: W.W. Norton, s.d., p. 150.
- [103.](#) Emílio Willems: *Dicionário de Sociologia*. Porto Alegre: Editora Globo, 1950, p. 52.
- [104.](#) *Slavery as Social Death*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982, p. 1-101.
- [105.](#) Como o faz Paul E. Lovejoy ("Slavery in the Context of Ideology", *The Ideology of Slavery in Africa*, org. por Paul E. Lovejoy. Beverly Hills: Sage Publications, 1981, p. 11), a quem, nas grandes linhas, seguimos.
- [106.](#) Claude Meillassoux: *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (trad. de L'Anthropologie de l'Esclavage: le ventre de fer et d'argent, por Alide Dasnois). Londres: The Athole Press, 1991, p. 99-115.
- [107.](#) Moses L. Finley: "Slavery", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York: 1968, v. XIV, p. 307-308.
- [108.](#) The Idea of Slavery: Critique of David Brion Davis "The Problem of Slavery in Western Culture", *Slavery in the New World: a Reader in Comparative History*, org. por Laura Foner e Eugene D.

Genovese. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969, p. 260-261.

- [109.](#) Claude Meillassoux: "Introduction", *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, org. por Claude Meillassoux. Paris: François Maspero, 1975, p. 17.
- [110.](#) Igor Kopytoff e Suzanne Miers: ob. cit., p. 3-66.
- [111.](#) Frederick Cooper: "The Problem of Slavery in African Studies", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 20 (1979), nº 1, p. 104.
- [112.](#) David Brion Davis: *Slavery and Human Progress*. Nova York: Oxford University Press, 1986, p. 15 e 18.
- [113.](#) Claude Meillassoux: resenha de *Slavery in Africa*, de Suzanne Miers e Igor Kopytoff, *African Economic History*. Madison: 1978, nº 5, p. 38.
- [114.](#) Paul E. Lovejoy: ob. cit., p. 23.
- [115.](#) Como argumenta Orlando Patterson: ob. cit., p. 64.
- [116.](#) "African Slavery and Other Forms of Social Opression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade", *The Journal of African History*. Londres: v. VII (1966), nº 3, p. 431-443; e *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-l'Ouverture Publications, 1972, cap. 4.
- [117.](#) Como parece óbvio a Martin A. Klein: "The Study of Slavery in Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. XIX (1978), nº 4, p. 608-609.
- [118.](#) "Slaves and Society in Western Africa, c. 1445-c.1700", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 3, p. 289-310.
- [119.](#) Adam Jones e Marion Johnson: "Slaves from the Windward Coasts", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21. (1980), nº 1, p. 17.
- [120.](#) Como escreve Claude Meillassoux: "Introduction", *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Londres: Oxford University Press, 1971, p. 53.
- [121.](#) R.W. Beachey: *The Slave Trade of Eastern Africa*. Nova York: Harper & Row, 1976, p. 2-4.
- [122.](#) Ralph A. Austen, apud Paul E. Lovejoy: *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 24-25.
- [123.](#) Para usar a frase de David Henige: "Measuring the Immeasurable: the Atlantic Slave Trade, West African Population and the Pyrrhonian Critic", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 2, p. 295-313.
- [124.](#) Ralph A. Austen, apud Paul E. Lovejoy: loc. cit.
- [125.](#) Comunicação pessoal a John Ralph Willis: Prefácio de *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, org. por John Ralph Willis. Londres: Frank Cass, 1985, v. I, p. X, nota 2.
- [126.](#) *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 61, 1961, p. 379.
- [127.](#) *Les Siècles obscurs de l'Afrique Noire*. Paris: Fayard, 1970, p. 240-241.
- [128.](#) "Arab Trade in Negro Slaves Up to the End of the XVI<sup>th</sup> Century", conforme citado no texto "African Studies Symposium in Cracow", *Africana Bulletin*. Varsóvia: v. VI (1967), p. 109-111.
- [129.](#) A.G. Hopkins: *An Economic History of West Africa*. Londres: Longman, 1977, p. 83.
- [130.](#) David Brion Davis: ob. cit., p. 329, nota 67.
- [131.](#) Apud José Ramos Tinhorão: *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988, p. 363 e 375-376.
- [132.](#) Bernard Lewis: "The African Diaspora and the Civilization of Islam", *The African Diaspora: Interpretative Essays*, org. por Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1976, p. 39-40, 44, 49, 52, 54-55.
- [133.](#) Allan G.B. Fisher e Humphrey J. Fisher: *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. Londres: C. Hurst & Co., 1970, p. 146.
- [134.](#) J. O. Hunwick: "Notes on Slavery in the Songhay Empire", *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, org. por John Ralph Willis, ed. cit., v. II, nº 53, p. 31.

- [135.](#) Said Hamdun e Noël King: Ibn Battuta in Black Africa. Londres: Rex Collins, 1975, p. 58.
- [136.](#) "Etat et conditions des esclaves à Gumbu (Mali) au XIX<sup>e</sup> siècle", The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973) n<sup>o</sup> 4, p. 429-452. O estudo é reproduzido em L'Esclavage en l'Afrique pré-coloniale, ed. cit.
- [137.](#) Claude Meillassoux, L. Doucoure e D. Simagha: Légende de la dispersion des Kusa (Epopée Soninké). Dacar: IFAN, 1967.
- [138.](#) "Slavery", loc. cit., p. 310.
- [139.](#) Jacob U. Egarevba: Benin Law and Custom. Port Harourt: 1949.
- [140.](#) Philip A. Igbafe: "Slavery and Emancipation in Benin, 1897-1945", The Journal of African History. Londres: v. XVI (1975), n<sup>o</sup> 3, p. 410-411.
- [141.](#) Ibidem, p. 411-412.
- [142.](#) Ver J.E.G. Sutton: "Irrigation and Soil-Conservation in African Agricultural History", The Journal of African History. Cambridge: v. 25 (1984), n<sup>o</sup> 1, p. 25-41.
- [143.](#) Jean Gimpel: The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages (trad. de La Revolution Industrielle du Moyen Age). Harmondsworth: Penguin Books, 1977, p. 7-10.

#### POSFÁCIO À 2<sup>a</sup> EDIÇÃO

- [1.](#) V. as numerosas hipóteses em R. Herzog: "Punt", Proceedings of the German Archeological Institute of Cairo. Gluckstadt: v. 5 (1968), p. 42-45.
- [2.](#) Como A. M. A. H. Sayed: "Were There Direct Relationships Between Pharaonic Egypt and Arabia?", Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, v. 19 (1989), p. 155-166.
- [3.](#) Seguindo K.A. Kitchen: "Punt and How to Get There", Orientalia, v. 40 (1971), p. 184-207, e "The Land of Punt", em The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, org. Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 587-608.
- [4.](#) Loc. cit., p. 602 e 604.
- [5.](#) E.H. Naville: The Temple of Deir-el-Bahari, v. III. Londres: Keegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1898.
- [6.](#) Stuart Munro-Hay: "State Development and Urbanism in Northern Ethiopia", em Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, ed. cit., p. 609.
- [7.](#) S. C. Munro-Hay: Excavations at Aksum: an Account of Research at the Ancient Ethiopian Capital Directed in 1972-74 by the late Dr. Neville Chittick. Londres: The British Institute in Eastern Africa, 1989, p.7.
- [8.](#) Stuart Munro-Hay: "State Development and Urbanism in Northern Ethiopia", cit., p. 612.
- [9.](#) Como Stuart Munro-Hay: Aksum: An African Civilization of Late Antiquity. Edimburgo: Edinburg University Press, 1991, p. 62-65, e "State Development and urbanism in Northern Ethiopia", cit. p. 612-613.
- [10.](#) Cit. por S. Munro-Hay: ibidem.
- [11.](#) Jacqueline Pirenne: "La Grèce et Saba après 32 ans de nouvelles recherches", cit. por S. Munro-Hay. Aksum: cit., p. 65-66.
- [12.](#) Steven Kaplan: The Beta Israel in Ethiopia: From Earliest times to the Twentieth Century. Nova York: New York University Press, 1993; e James Quirin: The Evolution of the Ethiopian Jews: A History of the Beta Israel (Falash) to 1920. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- [13.](#) James Quirin: "Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)", History in Africa. Atlanta: v. 20 (1993), p. 299-300.
- [14.](#) Steven Kaplan: ob. cit., p. 52.
- [15.](#) James Quirin: art. cit., p. 41.

- [16.](#) “New Linguistic Evidence and ‘The Bantu Expansion’”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 36 (1995), nº 2, p. 173-195.
- [17.](#) Herman Ogoti Kiriaa: “The Iron-Using Communities in Kenya”, em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993, p. 489-494.
- [18.](#) N. David: “Early Bantu Expansion in the Context of Central African Prehistory”, em *Expansion Bantou*, org. por L. Bouquiaux. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, p. 609-644.
- [19.](#) Manfred K.H. Eggert: “Historical Linguistics and Prehistoric Archaeology: Trend and Pattern in Early Iron Age Research of Sub-Saharan Africa”, *Beitrag zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, v. 3 (1981), p. 277-324.
- [20.](#) R.M. Gramly: “Expansion of Bantu Speakers Versus Development of Bantu Languages in situ: an Archaeologist’s Perspective”, *South African Archaeological Bulletin*, v. 33, p. 107-112.
- [21.](#) Segundo David L. Schoenbrun: “We Are What We Eat: Ancient Agriculture Between the Great Lakes”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 34 (1993), nº 1, p. 1-31; e “Cattle Herds and Banana Gardens: the Historical Geography of the Western Great Lakes region, ca AD 800-1500”, *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 11 (1993), p. 39-72.
- [22.](#) Jean Sauvaget: “Les épitaphes royales de Gao”, *Bulletin de l’IFAN*. Dacar: v. XII (1950), p. 418-440.
- [23.](#) John Hunwick: “Gao and the Almoravids: A Hypothesis”, em *West African Culture Dynamics*, org. por B. Swartz e R. Dumett. Haia: 1980, p. 413-430.
- [24.](#) “Les Rois de Gao-Sané et les Almoravides”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 32 (1991), nº 2, p. 251-275, e “From Mande to Songhay: Towards a Political and Ethnic History of Medieval Gao”, *The Journal of African History*, v. 35 (1994), nº 2, p. 275-301.
- [25.](#) John Hunwick: “Gao and the Almoravids Revisited: Ethnicity, Political Change and the Limits of Interpretation”, *The Journal of African History*. Cambridge: v. 35 (1994), nº 2, p. 271-272.
- [26.](#) “From Mande to Songhay”, cit., p. 285-286.
- [27.](#) In Joseph M. Cuoq: *Recueil des sources arabes concernant l’Afrique Occidentale du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: 1975, p. 100.
- [28.](#) Great Zimbabwe. Londres: Thames & Hudson, 1974, p. 198.
- [29.](#) D.P. Collet, A.E. Vines e E.G. Hughes: “The Chronology of the Valley Enclosures: Implications for the Interpretation of Great Zimbabwe”, *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 10 (1992), p. 157-158.
- [30.](#) Primeira Década, Livro X, capítulo I.
- [31.](#) D.P. Collet, A.E. Vines e E.G. Hughes: loc. cit.
- [32.](#) Assim o considera Roland Oliver: *The African Experience*. Londres: Weidenfel & Nicolson, 1991, p. 112.
- [33.](#) “The International Factor of Igbo-Ukwu”, *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 9 (1991), p. 149-157.
- [34.](#) “Inventing Traditions”, *The Invention of Tradition*, org. por E. Hobsbawm e Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.
- [35.](#) Michel R. Doortmont: “The Invention of the Yorubas: Regional and Pan-African Nationalism Versus Ehtnic Provincialism”, *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*, org. por P.F. de Moraes Farias e Karin Barber. Birmingham: University of Birmingham, 1990, p. 111-118.
- [36.](#) Robin Law: “Constructing ‘a Real National History’: a Comparison of Edward Blyden and Samuel Johnson”, *Self-Assertion and Brokerage*, cit., p. 89-90.
- [37.](#) V., a propósito ou como exemplo, Robin Law: “The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda Among the Yoruba”, *The Journal of African History*, v. 14 (1973), nº 2, p. 207-222; e “How Truly Traditional is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Yoruba Oral Tradition”, *History in Africa*. Los Angeles: v. II (1984), p.



195-221.

- [38.](#) V. uma relação deles em Robin Law: "Early Yoruba Historiography", *History in Africa*. Waltham: v. 3 (1976), p. 69-89.
- [39.](#) Samuel Johnson: *The History of the Yorubas*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976, p. 150; e A.L. Hethersett: Iwe Kika Ekerin. Lagos: 1911, cit. por Robin Law: "How Truly Traditional is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Yoruba Oral Tradition", *History in Africa*. Los Angeles: v. II (1984), p. 209-210.
- [40.](#) Em seu trabalho Iwe Itan Oyo-Ile ati Oyo Isisiyi abi Ago-d'Oyo, uma história de Oió Antiga e da Nova Oió publicada em 1914. V. tradução em Toyin Falola e Michel R. Doortmont: "Iwe Itan Oyo: a Traditional Yoruba History and its Author", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 30 (1989), nº 2, p. 301-329.
- [41.](#) P.F. de Moraes Farias: "'Yoruba origins' revisited by Muslims", *Self Assertion and Brokerage*, cit., p. 109-148.
- [42.](#) Stefan Eisenhofer: "The Origins of the Benin Kingship in the Works of Jacob Egharevba", *History in Africa*. Atlanta: v. 22 (1995), p. 141-163.
- [43.](#) Paula Girshick Ben-Amos: *The Art of Benin*, ed. revista. Washington: Smithsonian Institution Press, 1995, p. 121, nota 5.
- [44.](#) G.A. Akinola: "The Origin of the Eweka Dynasty of Benin: A Study of the Use and Abuse of Oral Tradition", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 8 (1976), p. 24.

#### POSFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

- [1.](#) "The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550", *International Journal of African Historical Studies*, v. 34 (2001), p. 89-120.
- [2.](#) Peter Breuning, Katharina Neumann e Wim Van Neer, "New Research on the Holocene Settlement and Environment of the Chad Basin in Nigeria", *African Archaeological Review*, v. 13 (1996), nº 2, p. 111-145.
- [3.](#) V. David N. Edwards, *The Nubian Past: an Archaeology of the Sudan*. Londres: Routledge, 2004.
- [4.](#) Matthieu Honegger, "The Pre-Kerma Period", em *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby e Julie Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004, p. 62.
- [5.](#) Matthieu Honneger, "The Pre-Kerma Settlement at Kerma", *ibidem*, p. 64-66.
- [6.](#) Timothy Kendall, "Jebel Barkal", *ibidem*, p. 158-159.
- [7.](#) László Török, "The Kingdom of Kush: Napatan and Meroitic Periods", *ibidem*, p. 135.
- [8.](#) Karl-Heinz Priese, "Le Monde des dieux de Méroé", em *Soudan, Royaumes sur le Nil*, catálogo de exposição, org. por Dietrich Wildung. Paris: Flammarion / Institut du Monde Arabe, 1997, p. 268; e Dietrich Wildung, "Kushite Religion: Aspects of the Berlin Excavations at Naga", em *Sudan Ancient Treasures*, cit., p. 175.
- [9.](#) Julie R. Anderson, "The Medieval Kingdoms of Nubia", em *Sudan Ancient Treasures*, p. 205.
- [10.](#) Bogdan Zurawski, "Banganarti", em *Sudan Ancient Treasures*, p. 220-223; e Francis Geus, "Funerary Culture", *ibidem*, p. 282.
- [11.](#) *The Peoples of the Middle Niger: the Island of Gold*, Malden, Massachusetts, 1998, p. 257-259.
- [12.](#) Oxford: British Academy / Oxford University Press, 2003.
- [13.](#) Timothy Insoll e Thurstan Shaw, "Gao and Igbo-Ukwu: Beads, Interregional Trade and Beyond", *African Archaeological Review*, v. 14 (1997), nº 1, p. 9-23.
- [14.](#) *Shanga: the Archaeology of a Muslim Trading Community on the Coast of East Africa*. Londres: British Institute in Eastern África, 1996.
- [15.](#) *An Economic History of West Africa*. Londres: Longman, 1977, p. 83.



# Bibliografia

- Abraham, Donald P. "Maramuca: an Exercise in the Combined Use of Portuguese Records and Oral Tradition", *The Journal of African History*. Londres: v. II (1961), nº 2.
- Abraham, Donald P. "The Early Political History of the Kingdom of Mwene Mutapa (850-1589)", em *Historian in Tropical Africa* (Proceedings of the Leverkulme Inter-collegiate History Conference). Salisbury: 1962.
- Abraham, Donald P. "The Ethnohistory of the Empire of Mutapa, Problems and Methods", em *The Historian in Tropical Africa*, org. por J. Vansina, R. Mauny e L.V. Thomas. Londres: Oxford University Press/International African Institute, 1964.
- Abungu, George H.O., e Mutoro, Henry W. "Coast-Interior Settlements and Social Relations in the Kenya Coastal Hinterland", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Adam, Shehata, e Vercoutter, J. "A importância da Núbia: um elo entre a África Central e o Mediterrâneo", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Adams, William Y. *Nubia: Corridor to Africa*. Londres: Allen Lane, 1977.
- Adamu, M. "The Hausa and Their Neighbours in the Central Sudan", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Adebayo, A.G. "Of Man and Cattle: A Reconsideration of the Traditions of Origin of Pastoral Fulani of Nigeria", *History in Africa*. Atlanta: v. 18 (1991).
- Afigbo, A.E. "Igboland before 1800", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- "African Studies symposium in Cracow", *Africana Bulletin*. Varsóvia: v. VI (1967).
- Africano, Leão. *Descrizione dell'Africa*, em Giovanni Battista Ramusio: *Navigazioni e Viaggi*, anotado por Marica Milanese, v. I. Turim: Giulio Einaudi, 1978.
- Agiri, B.A. "Early Oyo History Reconsidered", *History in Africa*. Waltham: v. 2 (1975).
- Aiello, L. "The Fossil Evidence for Modern Human Origins in Africa: a Revised View." *American Anthropologist*, v. 95 (1993).
- Ajayi, A.J.A., e Crowder, Michael. (org.) *Historical Atlas of Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Ajayi, J.F.A., e Crowder, Michael (org.) *History of West Africa*, v. I. Londres: Longman, 2ª ed., 1976; 3ª ed., 1985.
- Akinjogbin, I.A. *Dahomey and its Neighbours (1708-1818)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Akinjogbin, I.A. "Ife, the Home of a New University", *Nigeria Magazine*. Lagos: 1967, nº 92.
- Akinjogbin, I.A. "Le Concept de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle: l'aire culturelle yoruba", *Le Concept de Pouvoir en Afrique*. Paris: Les Presses de l'Unesco, 1981.
- Akinjogbin, I.A., e Ayandele, E. A. "Yorubaland up to 1800", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Akinrinade, Olusola. "Myth as History: a Critique of the Traditions of Origin of Nigerian Ethnic Groups", *África*. São Paulo: 1985, nº 8.
- Akinsemoyin, Kunle, e Vaughan-Richards, Alan. *Building Lagos*. Jersey: Pengrill Ltd., 1977.
- Alagoa, E.J. "Long Distance Trade and States in the Niger Delta", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 3.
- Alagoa, E.J. "The Development of Institutions in the States of the Eastern Niger Delta", *The Journal of*

- African History, v. XII (1971), nº 2.
- Alagoa, E.J. A History of the Niger Delta: an Historical Interpretation of Ijo Oral Tradition. Ibadan: Ibadan University Press, 1972.
- Alagoa, E.J. "The Niger Delta States and Their Neighbours, to 1800", em The History of West Africa, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976.
- Alagoa, E.J. "Peoples of the Cross River Valley and the Eastern Niger Delta", em Groundwork of Nigerian History, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Al-Armani, Abu Salih. Churches and Monasteries of Egypt, trad. de B.T.A. Evetts, notas de A. J. Buttler. Oxford: 1893.
- Alcáçovas, Diogo. Carta ao rei de Portugal, de 20 de novembro de 1506, em Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840, org. por A. da Silva Rego e T. W. Baxter, v. I. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e National Archives of Rodhesia, 1962.
- Alexander, John. "The Saharan Divide in the Nile Valley: the Evidence from Qasr Ibrim", African Archaeological Review. Cambridge: v. 6 (1988).
- Allen, James de V. "Propositions en vue d'études sur l'Océan Indien", em Relations historiques à travers d'océan Indien. Paris: Unesco, 1980.
- Allen, James de V. Swahili Origins, Swahili Culture and the Shungwaya Phenomena. Londres: James Currey, 1992.
- Allen, J.W.T. "Rhapta", Tanganyika Notes and Records. Dar-es-Salam: nº 27, 1949.
- Almada, André Álvares de. Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde, desde o rio Sanagá até aos baixios de Sant'Anna etc. etc., publicado por Diogo Köpke. Porto: Typographia Commercial Portuense, 1841.
- Alpers, Edward A. "Dynasties of the Mutapa-Rozwi Complex", The Journal of African History. Londres: v. XI (1970), nº 2.
- Alpers, Edwards A. Ivory and Slaves in East Central Africa: Changing Patterns of International Trade to the Late Nineteenth Century. Londres: Heinemann, 1975.
- Al-Sadi. Ta'rikh as-Soudan, trad. de O. Houdas. Paris: Leroux, 1900.
- Álvares, Francisco. Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias, anotada e atualizada na grafia por Augusto Reis Machado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1974.
- Andah, B. W., e Anquandah, J. "The Guinean Belt: the Peoples Between Mount Cameroon and the Ivory Coast", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Anderson, Julie R. "The Medieval Kingdoms of Nubia", em Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum, org. por Derek A. Welsby e Julie Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Andrade, Mário de. Danças dramáticas do Brasil, ed. organizada por Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
- Anfray, Francis. "Aspects de l'archéologie éthiopienne", The Journal of African History. Londres: v. IX (1968), nº 3.
- Anfray, Francis. "A Civilização de Axum do século I ao século VII", em História geral da África, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Anquandah, James. Rediscovering Ghana's Past. Harlow: Longman, 1982.
- Anquandah, James. "The Kintampo Complex: a Case Study of Early Sedentism and Food Production in sub-Saharan Africa", em The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Anquandah, James. "Urbanization and State Formation in Ghana During the Iron Age", em The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.

- Apter, Andrew: "The Historiography of Yoruba Myth and Ritual", *History in Africa*. Los Angeles: v. 14 (1987).
- Aristóteles. *Art rhétorique et art poétique*, trad. de Voilquin e Capelle. Paris: Garnier, 1944.
- Arkell, A.J. *Early Khartoum: An Account of the Excavations of an Early Occupation Site Carried out by the Sudan Government Antiquities Service, 1944-1945*. Londres: Oxford University Press, 1949.
- Arkell, A.J. *Shaheinab: An Account of the Excavation of a Neolithic Occupation Site Carried out for the Sudan Antiquities Service in 1949*. Londres: Oxford University Press, 1953.
- Arkell, A.J. "A Christian Church and Monastery at Ain Farah, Darfur", *Kush, a Journal of the Sudan Antiquities Services*. Cartum: 7 (1959).
- Arkell, A.J. *A History of the Sudan from the Earliest Times to 1821*. Londres: Athlone Press, 1961.
- Armélagos, George J., Gerven, Denis P. van, e Carlson, David S. "Racial History and Bio-Cultural Adaptation of Nubian Archaeological Populations", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4.
- Atherton, John H., e Kalous, Milan. "Nomoli", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 3.
- Aumassip, Ginette. "Entre Adrar des Ifoghas, Tassili et Aïr: les contacts du bassin avec Le Nord-Est", em *Vallées du Niger, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse)*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Baikie, W. B. *Narrative of an Exploring Voyage up the Rivers Kwora and Benue in 1854*. Londres: 1856.
- Balandier, Georges. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Hachette, 1965.
- Balandier, Georges. "Les sociétés négro-africaines", em *Histoire générale de l'Afrique Noire*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Balandier, Georges, e Maquet, Jacques (org.). *Dictionnaire des civilisations africaines*. Paris: Hazan, 1968.
- Balout, L. "A hominização: problemas gerais", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Barbosa, Duarte. "Descrição da situação, costumes e produtos de alguns lugares da África", em *Documentos sobre portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840*, org. por A. da Silva Rego e T. W. Baxter, v. V. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1966.
- Barbot, Jean. *A Description of the Coasts of North and South Guinea*. Londres: 1732.
- Barkindo, Bawuero. "Early States of Central Sudan: Kanem, Bornu and Some of Their Neighbours to c. 1500 AD", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3<sup>a</sup> ed. Londres: Longman, 1985.
- Barros, João de. *Ásia. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Primeira Década*. 4<sup>a</sup> ed. revista e prefaciada por António Baião. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932; e 6<sup>a</sup> ed., atualizada na ortografia e anotada por Hernâni Cidade, com notas históricas finais por Manuel Múrias. Lisboa: Editorial Ática, 1945.
- Barth, Heinrich. *Travels and Discoveries in North and Central Africa, Being a Journal of an Exploration Undertaken Under the Auspices of HBM's Government in the Years 1849-1855*. Londres: Frank Cass, 1965.
- Bar-Yosef, O. "Pleistocene connexions between Africa and Southwest Asia: an Archaeological Perspective", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 5 (1987).
- Bassani, Ezio, e Fagg, William B. *Africa and the Renaissance: Art in Ivory*. Nova York: The Center for African Art, 1988.
- Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações* (trad. de *Les religions africaines au Brésil*, por Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl). São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Universidade de São Paulo, 1960.

- Bastide, Roger. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- Bathily, Abdoulaye. Les portes de l'Or: Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIIIe-XVIIIe siècle). Paris: Editions l'Harmatan, 1989.
- Batra-n, 'Abd-al-Aziz 'Abd-Allah. "A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad ibn'Abd-al-Karim ibn Muhammad ('Umar-A'Mar) al-Maghili, al-Tilimsani", The Journal of African History. Londres: v. XIV (1973), nº 3.
- Battel, Andrew. The Strange Adventures of Andrew Battel of Leigh, ed. de E. G. Ravenstein. Londres: 1901.
- Baumann, H. "The Division of Work According to Sex in African Hoe Culture", Africa. Londres: v. I (1928), nº 3.
- Baumann, H., e Westermann, D. Les peuples et les civilisations de l'Afrique (trad. de L. Homburguer). Paris: Payot, 1948.
- Baxter, H.C. "Pangani: the Trade Centre of Ancient History", Tanganyika Notes and Records. Dar-es-Salam: nº 17, 1944.
- Bazin, René. The Loom of Art (trad. de Jonathan Griffin). Nova York: Simon and Schuster, 1962.
- Beach, D.N. The Shona and Zimbabwe: 900-1850. Gwero: Mambo Press, 1984.
- Beachey, R.W. The Slave Trade of Eastern Africa. Nova York: Harper & Row, 1976.
- Beier, Ulli. The Story of Sacred Wood Carvings from One Yoruba Small Town. Lagos: Nigeria Magazine, 1959.
- Ben-Amos, Paula. The Art of Benin. Londres: Thames & Hudson, 1980.
- Bernus, Edmond. "Les Touareg", em Vallées du Niger, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Binger, L. G. Du Niger au golfe de Guiné, par le pays de Kong et de Mossi. Paris: Hachette, 1892.
- Biobaku, S. O. History Without Writing. Lagos: s.d.
- Birmingham, David. "The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola", The Journal of African History. Londres: v. VI (1965), nº 2.
- Birmingham, David. Trade and Conflict in Angola: the Mbundu and Their Neighbours Under the Influence of the Portuguese, 1483-1790. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Birmingham, David. "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", em The Cambridge History of Africa, v. 4, org. por Richard Gray. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Birmingham, David. "Central Africa from Cameroun to the Zambezi", em The Cambridge History of Africa, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Birmingham, David, e Marks, Shula. "Southern Africa", em The Cambridge History of Africa, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bisson, M.S. "Copper Currency in Central Africa: the Archaeological Evidence", World Archaeology. Henley-on-Thames: v. 6 (1975), nº 3.
- Bitiyoung, Yashim Isa. "Culture Nok, Nigeria", em Vallées du Niger, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Bivar, A.D.H. Nigerian Panoply: Arms and Armour of the Northern Region. Apapa: Department of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, 1964.
- Bivar, A.D.H., e Shinnie, P.L. "Old Kanuri Capitals", The Journal of African History. Londres: v. III (1962), nº 1.
- Bloch, Marc. Les rois thaumaturges. Strasbourg/Paris: 1923.
- Blum, Charlotte e Fischer, Humphrey: "Love for Three Oranges, or, The Askyas's Dilemma: The Askya, al-Maghili and Timbuktu, c. 1500 A. D.", The Journal of African History. Cambridge: v. 34 (1993), nº 1.
- Boahen, A. Adu. "Kingdoms of West Africa", em The Horizon History of Africa, org. por Alvin M. Josephy, Jr. e outros. Nova York: American Heritage, 1971.
- Bocarro, Antônio. Década XIII da Índia. Lisboa: Tip. da Academia das Ciências, 1876.
- Bohannon, Paul. Africa and Africans. Nova York: Garden City, 1964.

- Borges, Jorge Luís. *Discussión*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1957.
- Boserup, Ester. *Women's Role in Economic Development*. Londres: George Allen and Unwin, 1970.
- Boston, J.S. *The Igala Kingdom*. Ibadan: 1968.
- Boston, J.S. "Oral Tradition and the History of Igala", *The Journal of African History*. Londres: v. X (1969), nº 1.
- Boulègue, Jean, e Suret-Canale, Jean. "The Western Atlantic Coast", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985.
- Bovill, E.W. *The Golden Trade of the Moors*, 2ª ed., rev. e ampliada por Robin Hallet. Londres: Oxford University Press, 1968.
- Bower, J.R.F. "The Pastoral Neolithic of East Africa", *Journal of World Prehistory*, v. 5.
- Bradbury, R.E. "The Kingdom of Benin", em *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, org. por D. Forde e P. M. Kaberry. Londres: 1969.
- Bradbury, R.E. *Benin Studies*. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1973.
- Brett, Michael. "The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Brett, Michael. "Islam and Trade in the Bilad al-Sudan, Tenth-Eleventh Century AD", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 24 (1983), nº 4.
- Breuning, Peter; Neumann, Katharina; Van Neer, Wim. "New Research on the Holocene Settlement and Environment of the Chad Basin in Nigeria", *African Archaeological Review*, v. 13 (1996), nº 2.
- Brooks, George E. "Historical Perspectives on the Guiné-Bissau Region, Fifteenth to Nineteenth Centuries", em Vice-almirante A. Teixeira da Mota: *In Memoriam*, v. I. Lisboa: Academia de Marinha/Instituto de Investigação Científica Tropical, 1987.
- Brown, Mervin. *Madagascar Rediscovered: A History from Early Times to Independence*. Londres: Damien Tunnacliffe, 1978.
- Bruce, James. *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, 1773*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964.
- Bühnen, Stephan. "In Quest of Susu", *History in Africa*. Atlanta: v. 21 (1994).
- Bulliet, Richard W. *The Camel and the Wheel*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Burkhalter, Sheryl L. "Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of 'The Conquest That Never Was'", *History in Africa*. Atlanta: v. 19 (1992).
- Burnor, D. R., e Harris, J. E. "Racial Continuity in Lower Nubia: 12000 BC to the Present", *Proceedings of Indiana Academy of Sciences for 1967*, v. LXXVII (1968).
- Butzer, Karl W. "The Palaeo-Ecology of the African Continent: the Physical Environment of Africa from the Earliest Geological to Later Stone Age Times", em *The Cambridge History of Africa*, vol. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Buxton, D.R. *The Abyssinians*. Londres: Thames & Hudson, 1970.
- Calvocoressi, D., e David, Nicholas. "A New Survey of Radiocarbon and Thermoluminescence Dates for West Africa". Londres: *The Journal of African History*, v. 20 (1979), nº 1.
- Camps, G. "Beginnings of Pastoralism and Cultivation in North-West Africa and the Sahara: Origins of the Berbers", em *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Canetti, Elias. *Crowds and Power* (trad. de Masse und Machy). Nova York: Continuum, 1978.
- Cann, R., Stoneking, e Wilson, A. "Mitochondrial DNA and Human Evolution", *Nature*, v. 325 (1987).
- Cardoso, Mateus (Atribuída a). *História do reino do Congo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- Carvalho, Henrique Augusto Dias de. *Expedição portuguesa ao Muantiânvua, 1884-1888: ethnographia e história tradicional dos povos da Lunda*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.
- Cascudo, Luís da Câmara. *Made in África*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

- Cascudo, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro, 3ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- Cascudo, Luís da Câmara. Civilização e cultura. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.
- Casson, L. *Periplus Maris Erythraei*. Lawrenceville: Princeton University Press, 1989.
- Caton-Thompson, G. *The Zimbabwe Culture: Ruins and Reactions*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Cavazzi, Giovanni Antonio. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (trad. do Pe. Graciano Maria de Leguzzano). Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.
- Cerulli, Enrico. "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *Rassegna di Studi Etiopici*, v. I. Roma: 1941.
- Cerulli, Enrico. *Etiopi in Palestina: Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme*. Roma: Libreria dello Stato, v. I e II, 1943 e 1947.
- Childe, Gordon. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- Childs, Gladwin Murray. "The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms", *The Journal of African History*, v. XI (1970), nº 2.
- Chittick, H. Neville. "Kilwa and the Arab Settlement of the East African Coast", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 2.
- Chittick, H. Neville. "The 'Shirazi' Colonization of East Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 3.
- Chittick, H. Neville. "A New Look at the History of Pate", *The Journal of African History*. Londres: v. X (1969), nº 3.
- Chittick, H. Neville. "The Coast of East Africa", em *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Chittick, H. Neville. *Kilwa, an Islamic Trading City on the East African Coast*. Nairobi: British Institute in Eastern Africa, 1974.
- Chittick, H. Neville. "Excavations at Aksum, 1973-1974: a Preliminary Report", *Azania*. Nairobi: v. IX (1974).
- Chittick, H. Neville. "The East Coast, Madagascar and the Indian Ocean", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Chittick, H. Neville. "The Coast Before the Arrival of the Portuguese", em *Zamani: A Survey of East African History*, org. por B. A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Chittick, H. Neville. "L'Afrique de l'Est et l'Orient: les ports et le commerce avant l'arrivée des Portugais", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.
- Cissoko, S. M. *Histoire de l'Afrique occidentale: Moyen Age et temps modernes, 7<sup>e</sup> siècle-1850*. Paris: Présence africaine, 1966.
- Cissoko, S. M. "The Songhay from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> Century", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Clapperton, Hugh. *Journal of a Second Expedition Into the Interior of Africa from the Bight of Benin to Soccatoo*. Londres: Frank Cass, 1966.
- Clark, J.D. "The Stone Figures of Esie", *Nigerian Magazine*. Lagos: nº 14, 1938.
- Clark, J. Desmond. "The Spread of Food Production in sub-Sahara Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Clark, J. Desmond. "The Pre-Historic Origins of African Culture" *The Journal of African History*. Londres: v. V (1964), nº 2.
- Clark, J. Desmond. *The Prehistory of Africa*. Londres: Thames & Hudson, 1970.
- Clark, J. Desmond. "African Beginnings", em *The Horizon History of Africa*, org. por Alvin M. Josephy e outros. Nova York: American Heritage Publishing, 1971.
- Clark, J. Desmond. "Pré-história da África Austral", em *História geral da África*, org. pela Unesco, V. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.



- Clark, J. Desmond. "The Cultures of the Middle Palaeolithic/Middle Stone Age", em *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Clark, J. Desmond (org.). *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J. D. Fage e Roland Oliver, v. I, From the Earliest Times to c. 500 BC. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Clark, J. Desmond. e Harris, J. W. K. "Fire and its Roles in Early Hominid Lifeways", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985).
- Clarke, Peter B. *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*. Londres: Edward Arnold, 1982.
- Clutton-Brock, Juliet. "The Spread of Domestic Animals in Africa", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Coelho, Francisco de Lemos. *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné, com introdução e notas de Damião Peres*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990.
- Cohen, D.W. *The Historical Tradition of Busoga: Mukama and Kintu*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Cohen, D.W. "The River-Lakes Nilotes from the Fifteenth to the Nineteenth Century", em *Zamani: a Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Cohen, R. "The Just-So So? A Spurious Tribal Grouping in Western Sudanic History", *Man*. Londres: nº 62, 1962.
- Cohen, R. *The Kanuri of Bornu*. Nova York: Holt, 1967.
- Collet, D.P., Vines, A.E., e Hughes, E.G. "The Chronology of the Valley Enclosures: Implications for the Interpretation of Great Zimbabwe", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 10 (1992).
- Connah, Graham. "New Light on the Benin City Wall", *Journal of the Historical Society of Nigeria*. Lagos: v. 3 (1967), nº 4.
- Connah, Graham. "The Coming of Iron: Nok and Daima", em *Lectures on Nigerian Prehistory and Archaeology*, org. por Thurstan Shaw. Ibadan: Ibadan University Press, 1969.
- Connah, Graham. "Archaeology in Benin", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1.
- Connah, Graham. *The Archaeology of Benin: Excavations and Other Researches in and around Benin City, Nigeria*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Connah, Graham. "The Daima Sequence and the Prehistoric Chronology of the Lake Chad Region of Nigeria", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 3.
- Connah, Graham. *Three Thousand Years in Africa: Man and His Environment in the Lake Chad Region of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Connah, Graham. *African Civilizations — Precolonial Cities and States in Tropical Africa: an Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Conrad David C. "A Town Called Dakalajan: The Sunjata Tradition and the Question of Ancient Mali's Capital", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 35 (1994), nº 3.
- Conrad, David, e Fisher, Humphrey. "The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076: I. The External Arabic Sources; II. The Local Oral Sources", *History in Africa*. Waltham: v. 9 (1982) e v. 10 (1983).
- Contenson, H. de. "A cultura pré-axumita", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Conti-Rossini, Carlo. *Storia d'Etiopia, parte I, Dalle Origini all'avvento della Dinastia Salomonide*. Bérgamo: Instituto Italiano d'Arti Grafiche, 1928.
- Cooley, W. D. *The Negroland of the Arabs*. Londres: 1841.
- Cooper, Frederick. "Slavery in Africa. Miers and Kopytoff (eds.)", *African Economic History*. Madison: nº 5, 1978.
- Cooper, Frederick. "The Problem of Slavery in African Studies", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 20 (1979), nº 1.

- Coppens, Y. "A hominização: problemas gerais", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Cornet, Joseph. *Art de l'Afrique noire au pays du fleuve Zaïre*, com fotos de Willy Kerr. Bruxelas: Arcade, 1972.
- Cornevin, Marianne, e Cornevin, Robert. *Histoire de l'Afrique, des origines à nos jours*. Paris: Petit Bibliothèque Payot, 1964.
- Cornevin, Robert. *Histoire des peuples de l'Afrique noire*. Paris: Berger-Levrault, 1960.
- Cornevin, Robert. *Histoire du Dahomey*. Paris: Berger-Levrault, 1962.
- Cornevin, Robert. *Histoire du Togo*. Paris: Berger-Levrault, 1962.
- Cornevin, Robert. *Histoire du Congo-Léo*. Paris: Berger-Levrault, 1963.
- Cornevin, Robert. *Histoire de l'Afrique, des origines à nos jours*, v. I. Paris: Payot, 1967.
- Corrêa, Mendes. *Ultramar português*, v. I, *Síntese da África*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949.
- Correia, Gaspar. *Lendas da Índia*, ed. org. por Rodrigo José de Lima Felner. Lisboa: Academia Real das Ciências, v. I a VIII, 1856-1866.
- Cosmas Indicopleustes. *The Christian Topography of...*, ed. org. por E. O. Winstedt. Cambridge: 1899.
- Costa, Pereira da. "Folklore pernambucano", em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: v. LXX (1907), parte II.
- Crowder, Michael. *The Story of Nigeria*. Londres: Faber and Faber, 1962.
- Cuoq, Joseph M. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- Curtin, Philip D. *The Atlantic Slave Trade: a Census*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Curtin, Philip D. "The Lure of Bambuk Gold", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4.
- Curtin, Philip D. "Measuring the Atlantic Slave Trade Once Again: a Comment by...", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 4.
- Dalby, David. "The Prehistorical Implications of Guthrie's Comparative Bantu. Part I: Problems of Internal Relationship", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 4; "Part II. Interpretation of cultural vocabulary", *Ibidem*, v. XVII (1976), nº 1.
- Dalby, David. "Mapa linguístico da África", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Darling, Patrick J. *Archaeology and History in Southern Nigeria: the Ancient Linear Earthworks of Benin and Ishan*. Cambridge: Monographs in African Archaeology, 1984.
- Darling, Patrick J. "Emerging Towns in Benin and Ishan (Nigeria), AD 500-1500", em *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, org. por John Gledhill, Barbara Bender e Mogens Trolle Larsen. Londres: Unwin Hyman, 1988.
- David, N. "Early Bantu Expansion in the Context of Central African Prehistory", em *Expansion Bantou*, org. por L. Bouquiaux. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.
- Davidson, Basil. *Black Mother*. Boston: Little, Brown & Co., 1961.
- Davidson, Basil. *La Historia empezó en Africa* (trad. de *Old Africa Rediscovered*). Barcelona: Ediciones Garriga, 1963.
- Davidson, Basil. "The Niger to the Nile", em *The Horizon History of Africa*, org. por Alvin M. Josephy, Jr. e outros. Nova York: American Heritage, 1971.
- Davidson Basil. *Africa: History of a Continent*. Londres: Spring Books, 1978.
- Davidson, Basil e outros. *African Kingdoms*. Nova York: Time-Life, 1966.
- Davies, Oliver. "The Iron Age in sub-Saharan Africa", *Current Anthropology*. Chicago: v. VII (1966), nº 4.
- Davies, Oliver. *West Africa Before the Europeans: Archaeology and Prehistory*. Londres: Methuen, 1967.

- Davis, David Brion. *Slavery and Human Progress*. Nova York: Oxford University Press, 1986.
- Debisse, J., e Labid, S. "Africa in Inter-Continental Relations", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, vol. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- DeGraft-Johnson, J.C. *Le civiltà scomparse dell'Africa* (trad. por Marco Guarnaschelli de *The Story of Vanished Negro Civilizations*). Milão: Feltrinelli, 1960.
- Delafose, Maurice. *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*. Paris: Larose, 1912.
- Demougeot, Emilienne. "Le chameau et l'Afrique du Nord romaine", *Annales: economies, sociétés, civilisations*. Paris: ano 15 (1960), nº 2.
- Denbow, James. "A New Look at the Later Prehistory of the Kalahari", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 1.
- Deschamps, Hubert. *Le Sénégal et la Gambie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- Deschamps, Hubert (org.). *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Deschamps, Hubert. "Histoire de la Grande Ile", em *Histoire général de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Deschamps, Hubert. *Histoire de Madagascar*, 4ª ed. rev. Paris: Berger-Levrault, 1972.
- Desmedt, Christiane. "Poteries anciennes décorées à la roulette dans la Région des Grands Lacs", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 9 (1991).
- Desplagnes, L. "Fouilles du tumulus d'El Oualedgi", anotado por Raymond Mauny, *Bulletin de l'IFAN*. Dacar: v. 13 (1951), nº 4.
- Devisse, J. "Trade and Trade Routes in West Africa", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Devisse, J. (org.) *Vallées du Níger*, catálogo de exposição. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Devisse, J. "L'or", em *Vallées du Niger*, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Devisse, Jean; Diallo, Boubacar. "Le Seuil du Wagadu", em *Vallées du Niger*, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Devisse, J., e Labib, S. "Africa in Inter-Continental relations", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1984.
- Devisse, Jean; Sidibé, Samuel. "Mandinka et mandéphones", em *Vallées du Niger*, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Devisse, Jean; Vernet, Robert. "Le Bassin des vallées du Niger: chronologie et espaces", em *Vallées du Niger*, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Dias, Jill R. *Nas Vésperas do Mundo Moderno: Africa*, trad. de José Luís Luna. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- Dias, Luiz Fernando de Carvalho. "Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique, séc. XVIII", *Anais*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, v. 9 (1954), tomo 1.
- Diodoro de Sicília. *Diodours Siculu's Library of History*, trad. de C.H. Oldfather, C.B. Welles, R.M. Greer e F.F. Walton. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, v. I a XII, 1933-1967.
- Diop, Cheikh Anta. *Nations nègres et cultures*. Paris: Présence africaine, 1955.
- Diop, Cheikh Anta. *L'Afrique noire précoloniale: étude comparé des systèmes politiques et sociaux*. Paris: Présence Africaine, 1960.
- Diop, Cheikh Anta. *Anteriorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique*. Paris: Présence africaine, 1967.
- Diop, L.M. "Metallurgie et l'âge du fer en Afrique". Dacar: *Bulletin de l'IFAN*, série B, v. XXX (1968).

- Domenichini-Ramiamanana, B. "Madagascar", General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Donelha, André. Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde, 1625, ed. org. por A. Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1977.
- Doortmont, Michel R. "The Invention of the Yorubas: Regional and Pan-African Nationalism Versus Ethnic Provincialism", em Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa, org. por P.F. de Moraes Farias e Karin Barber. Birmingham: University of Birmingham, 1990.
- Dramani-Issifou, Z. "Les Songhay: dimension historique", em Vallées du Niger, catálogo de exposição (comissário geral: Jean Devisse). Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1993.
- Drewal, J.H. "Ifé: Origins of Art and Civilization", em Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought. Nova York: The Center of African Art, 1989.
- Dunglas, Edouard. "Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey", Etudes Dahoméennes. Porto Novo: v. XIX (1957).
- Duyvendak, J.J.L. China's Discovery of Africa. Londres: Probsthain, 1949.
- Eades, J.S. The Yoruba Today. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Edwards, David N. "Meroe and the Sudanic Kingdoms", The Journal of African History. Cambridge: v. 39 (1998), nº 2.
- Edwards, David N. The Nubian Past: an Archaeology of the Sudan. Londres: Routledge, 2004.
- Éfeso, João de. Ecclesiastical History of John of Ephesus. Trad. de Payne-Smith. Londres: 1860.
- Eggert, Manfred K.H. "Historical Linguistics and Prehistoric Archaeology: Trend and Pattern in Early Iron Age Research of sub-Saharan Africa", Beitrage zur Allgemeinen und Vergleichenden Archaeologie, v. 3, 1981.
- Egharevba, Jacob U. Benin Law and Custom. Port Harcourt: 1949.
- Egharevba, Jacob. A Short History of Benin, 3ª ed.. Ibadan: Ibadan University Press, 1969.
- Ehret, Christopher. "Cattle-Keeping and Milking in Eastern and Southern African History: the Linguistic Evidence", The Journal of African History. Londres: v. VIII (1967), nº 1.
- Ehret, Christopher. "Cushites and the Highland and Plains Nilotes to A.D. 1880", em Zamani: a Survey of East African History, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Ehret, Christopher. "Between the Coast and the Great Lakes", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Ehret, Christopher. "The East African Interior", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Elisofon, Eliot e Fag, William B. The Sculpture of Africa. Londres: Thames & Hudson, 1958.
- Elphick, Richard. Kraal and Castle: Khoikhoi and the Founding of White South Africa. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Emery, W.B. Egypt in Nubia. Londres: Hutchinson, 1965.
- Epstein, H. The Origin of the Domestic Animals in Africa. Nova York: Africana Publishing Company, 1971.
- Esoavelomandroso, F. "Madagascar and the Neighboring Islands from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> Century", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Estermann, Carlos. Etnografia do sudoeste de Angola. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1960.
- Estrabão. Strabo's Geography, trad. de H.L. Jones. Londres: Heinemann, v. 1 a 8, 1917-1932.
- Evans-Pritchard, E.E. The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press, 1940.

- Eyo, Ekpo. *Two Thousand Years Nigerian Art*. Lagos: Federal Department of Antiquities, 1977.
- Eyo, Ekpo. "Introduction", em *Treasures of Ancient Nigeria*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1980.
- Fabunmi, P.A. *Ife Shrines*. Ife: University of Ife Press, 1969.
- Fagan, Brian M. "The Greefswald Sequence: Bambandyanalo and Mapungubwe, The Journal of African History. Londres: v. V (1964), nº 3.
- Fagan, Brian M. *Southern Africa during the Iron Age*. Londres: Thames & Hudson, 1965.
- Fagan, Brian M. (org.). *A Short History of Zambia from the Earliest Times until A.D. 1900*. Nairobi: Oxford University Press, 1967.
- Fagan, Brian M. "The Later Iron Age in South Africa", em *African Societies in Southern Africa*, org. por L. Thompson. Nova York: Praeger, 1969.
- Fagan, Brian M. *África Austral* (trad. de Southern Africa por Tomé Santos Júnior). Lisboa: Editorial Verbo, 1970.
- Fagan, Brian M. "Zambia and Rhodesia", em *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Fagan, Brian M. "The Zambezi and Limpopo basins: 1100-1500", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Fage, J.D. "Anthropology, Botany and the Study of Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. II (1961), nº 2.
- Fage, J.D. "Some Remarks on Beads and Trade in Lower Guinea in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Fage, J.D. "Reflections on the Early History of the Mossi-Dagomba Group of States", em *The Historian in Tropical Africa*, org. por Jan Vansina, Raymond Mauny e L.V. Thomas. Londres: Oxford University Press, 1964.
- Fage, J.D. *Ghana – A Historical Interpretation*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1966.
- Fage, J.D. *A History of West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Fage, J.D. "Slavery and the Slave-Trade in the Context of West African History", *The Journal of African History*. Londres: v. X (1969), nº 4.
- Fage, J.D. *Africa Discovers Her Past*. Londres: Oxford University Press, 1970.
- Fage, J.D. "Upper and Lower Guinea", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Fage, J.D. *A History of Africa*. Londres: Hutchinson University Library for Africa, 1985.
- Fage, J.D. (org.). *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J. D. Fage e Roland Oliver, v. 2, c. 500 BC – AD 1050. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Fage, J.D., e Oliver, R.A. (org.). *Papers in African Prehistory*. Londres: Cambridge University Press, 1970.
- Fage, J.D., e Oliver, Roland (org. geral). *The Cambridge History of Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 8 v.: v. 1, 1982; v. 2, 1978; v. 3, 1977; v. 4, 1975.
- Fage, J.D., e Verity, Maureen. *An Atlas of African History*, 2ª ed. Londres: Edward Arnold, 1978.
- Fagg, Bernard. "A Preliminary Note on a New Series of Pottery Figures from Northern Nigeria", *Africa*. Londres: v. XV (1945).
- Fagg, Bernard E.B. "A Life-Size Terracotta Head from Nok", *Man*. Londres: v. 56 (1956), nº 95.
- Fagg, Bernard E.B. "The Nok Culture in Prehistory", *Journal of the Historical Society of Nigeria*. Ibadan: v. I (1959), nº 4.
- Fagg, Bernard E.B. "Mining for History", *Nigeria Magazine*, número especial dedicado à independência da Nigéria. Lagos: outubro de 1960.
- Fagg, Bernard E.B. "The Radiocarbon Dating of the Nok Culture, Northern Nigeria". Londres: *Nature*, 9 janeiro 1965.
- Fagg, Bernard E.B. "Recent Work in West Africa: New Light on the Nok Culture". Londres: *World*

- Archaeology, v. I (1969), nº 1.
- Fagg, Bernard E.B. Nok Terracotas. Lagos: Nigerian Museum, 1977.
- Fagg, William B. "De l'Art des Yoruba", *Présence africaine*. Paris: 1951, nºs 10-11.
- Fagg, William B. *Nigerian Images: The Splendor of African Sculpture*. Londres: Lund Humphries, 1963.
- Fagg, William B. *L'Art de l'Afrique centrale: sculptures et masques tribaux*. Paris: Unesco/Union Générale d'Editions, 1967.
- Fagg, William B. *L'Art de l'Afrique occidentale: sculptures et masques tribaux*. Paris: Unesco/Union Générale d'Editions, 1967.
- Fagg, William B. *African Sculpture*, catálogo da exposição org. por The International Exhibitions Foundation, Washington, D.C., 1970.
- Fagg, William B. *Divine Kingship in Africa*, 2ª ed. Londres: British Museum, 1978.
- Fagg, William B., e Forman, W. & B. *L'Art nègre: ivoires afro-portugais*. Praga: Artia Prague, 1959.
- Fagg, William B., Pemperton 3<sup>rd</sup>, John, e Holcombe, Bryce. *Yoruba Sculpture of West Africa*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1982.
- Falola, Toyin, e Doortmont, Michel R. "Iwe Itan Oyo: a Traditional Yoruba History and its Author", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 30 (1989), nº 2.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes. "The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement During its Periods of Closest Contact with the Western Sudan", *Bulletin de l'IFAN*. Dacar: v. XXIX (1967), sér. B, 3-4.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes. "Great States Revisited", *The Journal of African History*. Londres: v. XV (1974), nº 3.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes. "'Yoruba origins' revisited by Muslims", em *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*. Birmingham: University of Birmingham, 1990.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. Oxford: British Academy / Oxford University Press, 2003.
- Farias, Paulo Fernando de Moraes, e Barber, Karin (org.). *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*. Birmingham: University of Birmingham, 1990.
- Fasi, M. El e Hrbek, I. "Stages in the development of Islam and its dissemination in Africa", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Fasi, M. El e Hrbek, I. (org.) *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Fattovich, R. "Remarks on the Pre-Aksumite Period in Northern Ethiopia", *Journal of Ethiopian Studies*, v. 23 (1990).
- Fattovich, R. "Ancient Ethiopia. Aksum: Its Antecedents and Successors, by David W. Phillipson", *African Archaeological Review*, v. 17, (2000), nº 2.
- Fernandes, Valentim. O manuscrito "Valentim Fernandes", leitura e revisão das provas por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940.
- Filesi, Teobaldo. *China and Africa in the Middle Ages* (trad. por David L. Morison de *Le relazione della Cina con l'Africa nel Medio-Evo*). Londres: Frank Cass, 1972.
- Finley, Moses I. "Slavery", *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova York: v. XIV, 1968.
- Finley, Moses I. "The Idea of Slavery: Critique of David Brion Davis' *The Problem of Slavery in Western Culture*", em *Slavery in The New World: A Reader in Comparative Culture*, org. por Laura Foner e Eugene D. Genovese. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- Fisher, Allan G.B., e Fisher, Humphrey J. *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. Londres: C. Hurst, 1970.
- Fisher, Humphrey J. "He Swalloweth the Ground with Fierceness and Rage': The Horse in the Central



- Sudan: I. Its Introduction", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 3; "II. Its Use", *Ibidem*, v. XIV (1973), nº 3.
- Fisher, Humphrey J. "The eastern Maghrib and the central Sudan", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Fisher, Humphrey J. "Leo Africanus and the Songhay Conquest of Hausaland", *International Journal of African Historical Studies*. Boston: v. XI (1978).
- Fisher, Humphrey J. "Early Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4.
- Fisher, Humphrey J. "Of Slaves, and Souls of Men", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 28 (1987), nº 1.
- Flight, Colin. "A Survey of Recent Results in the Radiocarbon Chronology of Northern and Western Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4.
- Flight, Colin. "The Chronology of the Kings and Queen-Mothers of Bono-Manso: a Revaluation of the Evidence", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1979), nº 2.
- Foley, R. A. "Review Article. Problems in the Early Evolution of Homo: the East African Record and the Evolutionary Relationships of the Early Hominids", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 10 (1992).
- Foner, Laura, e Genovese, Eugene D. (org.). *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- Fosse, Eustache de la. *Crônica de uma Viagem à Costa da Mina no Ano de 1480*, trad. de Pedro Alvim, com prólogo de Joaquim Montezuma de Carvalho. Lisboa: Vega, 1992.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. Nova York: Macmillan, 1941.
- Freeman-Grenville, G.S.P. *The Medieval History of the Coast of Tanganyika*. Londres: Oxford University Press, 1962.
- Freeman-Grenville, G.S.P. *The East African Coast: Selected Documents from the First to the Early Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Frend, W.H.C. *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Frobenius, Leo. *Mythologie de l'Atlantide*. Paris: Payot, 1949.
- Frobenius, Leo. *Histoire de la civilisation africaine*. Paris: Gallimard, 1952.
- Frobenius, Leo. *The Voice of Africa*, trad. de Rudolf Bind. Londres: Frank Cass, 1968.
- Fuglestad, Finn. "A Reconsideration of Hausa History Before the Jihad", *The Journal of African History*. Londres: v. XIX (1978), nº 3.
- Gabus, Jean. *Art nègre: recherche de ses fonctions et dimensions*. Neuchâtel: 1967.
- Gaillard, M. "Niani, ancienne capitale de l'empire mandingue", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.*. Dacar: v. VIII (1923).
- Gardi, René. *Indigenous African Architecture* (trad. de Sigrid MacRae). Nova York: Van Nostrand Reinhold, s.d.
- Garlake, Peter S. "Rhodesians Ruins – A Preliminary Assessment of their Styles and Chronology", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 4.
- Garlake, Peter S. *Great Zimbabwe*. Londres: Thames & Hudson, 1974.
- Garlake, Peter S. *The Kingdoms of Africa*. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1978.
- Garlake, Peter S. "Pastoralism and Zimbabwe", *The Journal of African History*. Cambridge: v. XIX (1978), nº 4.
- Garrard, Timothy F. "Myth and Metrology: the Early Trans-Saharan Gold Trade", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4.
- Gautier, A. "Prehistoric Men and Cattle in North Africa: a Dearth of Data and a Surfeit of Models", *Prehistory of Arid North Africa: Essays in Honor of Fred Wendorf*, org. por A.E. Close. Dallas:

- Southern Methodist University Press, 1987.
- Gautier, E.F. *Les Siècles obscurs du Maghreb*. Paris: Payot, 1927.
- Geus, Francis. "Funerary Culture", em *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby, e Julie Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. org. por Oliphant Smeaton. Nova York: The Modern Library, s.d.
- Gimpel, Jean. *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (trad. de La Révolution Industrielle du Moyen Age). Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- Giordani, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Girard, Jean. *L'Or du Bambouk*. Genebra: Georg Editeur, 1992.
- Godinho, Vitorino Magalhães. *O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro: geografia econômica e social do Saara Ocidental e Central do XI ao XVI século*. São Paulo: Revista de História, 1956.
- Godinho, Vitorino Magalhães. *Ensaio, v. I: Sobre história universal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1968.
- Godinho, Vitorino Magalhães. *Ensaio, v. III: Sobre teoria da história e historiografia*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971.
- Godinho, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial, 2ª ed.* Lisboa: Editorial Presença, v. I a IV, 1981-1983.
- Gomes, Diogo. "De Prima Inventione Guinee", em *O manuscrito "Valentim Fernandes", leitura e revisão de provas por António Baião*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940.
- Gomez, Michael A. "Timbuktu Under Imperial Songhay: a Reconsideration of Autonomy", *The Journal of African History*, v. 31 (1990).
- Gonçalves, António Custódio. *Le Lignage contre l'Etat: dynamique politique Kongo du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Universidade de Évora, 1985.
- Goody, Jack. "Feudalism in Africa?", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1.
- Goody, Jack. *Technology, Tradition, and the State in Africa*. Londres: Oxford University Press, 1971.
- Goody, Jack. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Goody, Jack. *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Gould, Stephen Jay. "So Near and Yet So Far", *The New York Review of Books*. Nova York: 20 outubro 1994.
- Gramly, R.M. "Expansion of Bantu Speakers Versus Development of Bantu Languages in situ: an Archaeologist's Perspective", *South African Archaeological Bulletin*, v. 33 (1978).
- Gray, Richard (org.). *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 4, From c. 1600 to c. 1790. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Greenberg, Joseph H. "Linguistic Evidence for the Influence of the Kanuri on the Hausa", *The Journal of African History*. Londres: v. I (1960), nº 2.
- Greenberg, Joseph H. *The Languages of Africa*. Haia: Mouton, 1963.
- Greenberg, Joseph H. *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*. Nova York: 1964.
- Greenberg, Joseph H. "Linguistic Evidence Regarding Bantu Origins", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 2.
- Greenberg, Joseph H. "Classificação das línguas da África", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo/Ática/Unesco: 1980.
- Griaule, Marcel. *Masques dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1938.
- Griaule, Marcel. *Les arts de l'Afrique Noire*. Paris: Editions du Chêne, 1947.

- Grigson, Caroline. "An African Origin for African Cattle?", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 9 (1991).
- Grottanelli, V.L. *Pescatori dell'Oceano Indiano: saggio etnologico preliminare sui Bagiuni, Bantu costieri dell'Oltregiuba*. Roma: Cremonese, 1965.
- Grunne, Bernard de. *Terres cuites anciennes de l'ouest africain/Ancient Terracottas from West Africa*. Louvain-La-Neuve: Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire d'Art, 1980.
- Grunne, Bernard de. "De l'objet premier au chef-d'oeuvre", *Chefs-d'oeuvres inédits de l'Afrique Noire*. Paris: Bordas/Fondation Dapper, 1987.
- Gungwu, Wang. "Les Chinois et les pays situés de l'autre côté de l'océan Indien", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.
- Guthrie, Malcolm. "Some Developments in the Prehistory of the Bantu Languages", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Haarland, Randi. "Fish, Pots and Grain: Early and Mid-Holocene Adaptations in Central Sudan", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 10 (1992).
- Hakem, A.M. Ali, Hrbek I., e Vercoutter, J. "A civilização de Napata e Méroe", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Hall, Martin, e Vogel, J.C. "Some Recent Radiocarbon Dates from Southern Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 4.
- Hallam, W.K.R. "The Bayajida Legend in Hausa Folklore", *The Journal of African History*. Londres: v. 7 (1966), nº 1.
- Hama, Boubou. *Enquête sur les fondements et la génèse de l'unité africaine*. Paris: Présence Africaine, 1966.
- Hama, Boubou. *Histoire des Songhay*. Paris: Présence Africaine, 1968.
- Hamdum, Said, e King, Noël. *Ibn Battuta in Black Africa*. Londres: Rex Collings, 1975.
- Harlan, J.R., Wet, J.M.J. de, e Stemler, A.B.L. (org.) *The Origin of African Plant Domestication*. Haia: Mouton, 1976.
- Harlan, Jack R. "The Origins of Indigenous African Agriculture", em *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Harlan, Jack R. "The Tropical African Cereals", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Harris, John W.K. "Cultural Beginnings: Plio-Pleistocene Archaeological Occurrences from the Adar, Ethiopia", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. I (1983).
- Hart, W.A., e Fyfe, Christopher. "The Stone Sculptures of the Upper Guinea Coast", *History in Africa*, v. 20 (1993).
- Hassan, Fekri A. "Radiocarbon Chronology of Neolithic and Predynastic sites in Upper Egypt and the Delta", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985).
- Hassan, Fekri A. "Chronology of the Khartoum 'Mesolithic' and 'Neolithic' and Related Sites in the Sudan: Statistical Analysis and Comparisons With Egypt", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 4 (1986).
- Hassan, Fekri A. "The Predynastic of Egypt", *Journal of World Prehistory*, v. 2 (1988).
- Haynes, Joyce L. *Nubia: Ancient Kingdoms of Africa*. Boston: Museum of Fine Arts, 1992.
- Henige, David P. "Reflections on Early Interlacustrine Chronology: an Essay in Source Criticism", *The Journal of African History*. Londres: v. XV (1974), nº 1.
- Henige, David P. "Measuring the Immeasurable: the Atlantic Slave Trade, West African Population and the Pyrrhonian Critic", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 2.
- Henrici, Alick. "Numerical Classification of Bantu Languages", *African Language Studies*. Londres: v. XIV (1973).
- Henze, Paul B. *Layers of Time: a History of Ethiopia*. Nova York: Saint Martin's Press, 2000.

- Herbert, Eugenia W. "Aspects of the Use of Copper in Pre-Colonial West Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2.
- Hermens, R. de Bayle des. "Pré-história da África Central", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Heródoto. *Histoires* (trad. de P. E. Legrand). Paris: Les Belles Lettres, v. I a X, 1948-1961.
- Herskovits, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Herzog, R. "Punt", *Proceedings of the German Archaeological Institute of Cairo*. Gluckstadt: v. 5, 1968.
- Heusch, Luc de. *Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat: mythes et rites bantous*. Paris: Gallimard, 1972.
- Hiernaux, Jean. "Bantu Expansion: the Evidence from Physical Anthropology Confronted With Linguistic and Archaeological Evidence", *The Journal of African History*. Londres: v. IX (1968), nº 4.
- Hill, D.R. "The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests", em *War, Technology and Society in the Middle East*, org. por V.J. Parry e M.E. Tapp. Londres: Oxford University Press, 1975.
- Hillelson, S. "David Reubeni, an Early Visitor to Sennar", *Sudan Notes and Records*. Cartum: v. XVI (1935).
- Hilton, Anne. "The Jaga Reconsidered", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 22 (1981), nº 2.
- Hilton, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Hinderer, Anna. *Seventeen Years in the Yoruba Country*. Londres: Seeley, Jackson and Halliday, 1872.
- Hiskett, Mervyn. *The Development of Islam in West Africa*. Londres: Longman, 1984.
- Hiskett, Mervyn. "Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature", em *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, org. por John Ralph Willis. Londres: v. I, Frank Cass, 1985.
- Hobsbawm, Eric. "Inventing Tradition", em *The Invention of Tradition*, org. por E. Hobsbawm e Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm, Eric, e Ranger, Terence (org.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hodgkin, Thomas. *Nigerian Perspectives: An Historical Anthology*, 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1975.
- Hogben, S. J. e Kirk-Greene, A. H. M. *The Emirates of Northern Nigeria*. Londres: 1966.
- Hogendorn, Jan, e Johnson, Marion. *The Shell Money of the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Holl, Augustin. "Subsistence patterns of the Dhar Tichitt Neolithic, Mauritania", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985).
- Holl, Augustin. "Transition from Late Stone Age to Iron Age in the Sudano-Sahelian Zone: a Case Study from the Perichadian Plain", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Holsoe, Svend E. "Slavery and Economic Response among the Vai (Liberia and Sierra Leone)", em *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, org. por Suzanne Miers e Igor Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- Holt, P. M. "Funj Origins: A Critique and New Evidence", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1.
- Holt, P. M. "Sultan Selim and the Sudan", *The Journal of African History*. Londres: v. VIII (1967), nº 1.
- Honegger, Matthieu. "The Pre-Kerma Period", em *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek Welsby; Julie Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Honeger, Matthieu. "The Pre-Kerma Settlement at Kerma", *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby, e Julie Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Hopkins, A.G. *An Economic History of West Africa*. Londres: Longman, 1977.

- Horton, Mark C. "Early Muslim Trading on the East African Coast", *Antiquaries Journal*, v. LXVIII (1986).
- Horton, Mark. *Shanga: the Archaeology of a Muslim Trading Community on the Coast of East Africa*. Londres: British Institute in Eastern Africa, 1996.
- Horton, Mark, e Mudida, Nina. "Exploitation of Marine Resources: Evidence for the Origin of the Swahili Communities of East Africa", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Horton, Robin. "Kalabari Ekine Society: a Borderland of Religion and Art", *Africa*. Londres: nº 33, 1963.
- Horton, Robin. "Notes on Recent Finds of Brasswork in the Niger Delta", *Odu. Ifé*: v. II (1965), nº 1.
- Horton, Robin. *Kalabari Sculpture*. Lagos: Department of Antiquities, Federal Republic of Nigeria, 1965.
- Horton, Robin. "From Fishing Village to City-State: a Social History of New Calabar", em *Man in Africa*, org. por M. Douglas e P. M. Kaberry. Londres: 1969.
- Howell, F. Clark. "Origins and Evolution of African Hominidae", em *The Cambridge History of Africa*, vol. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hrbek, Ivan. "Egypt, Nubia and the Eastern Deserts", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Hrbek, Ivan. "Liste d'ethnonymes africains", em *Ethnonymes et toponymes africains (Documents de travail et compte rendu de la réunion d'experts organisée par l'Unesco à Paris, 3-7 juillet 1978)*. Paris: Unesco, 1984.
- Hrbek, Ivan. "Africa in the Context of World History", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988.
- Hrbek, Ivan, e Fasi, M. E. "Stages in the Development of Islam and its Dissemination in Africa", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Huffman, T. N. "The Rise and Fall of Zimbabwe", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 3.
- Huffman, T. N. "Southern Africa to the south of Zambezi", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Hugot, H.J. "Pré-história do Saara", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Huntingford, G.W.B. "The Constitutional History of Ethiopia", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Huntingford, G.W.B. "The Peopling of the Interior of East Africa by its Modern Inhabitants", em *History of East Africa*, v. I, org. por Roland Oliver e Gervase Mathew. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Huntingford, G.W.B. "L'Ethiopie de 1117 à 1800 et la Corne de l'Afrique des origines à 1800. L'Ethiopie", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Huntingford, G.W.B. (trad., introd. e notas). *The Periplus of the Erythraean Sea*. Londres: The Hakluyt Society, 1980.
- Hunwick, John O. "The Mid-Fourteenth Century Capital of Mali", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2.
- Hunwick, John O. "Gao and the Almoravids: A hypothesis", em *West African Culture Dynamics*, org. por B. Swartz e R. Dumett. Haia: 1980.
- Hunwick, John O. "Notes on Slavery in the Songhay Empire", em *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, org. por John Ralph Willis, Londres. v. II, Frank Cass, 1985.
- Hunwick, John O. "Songhay, Borno and the Hausa States, 1450-1600", em *History of West Africa*, org.

- por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985.
- Hunwick, John O. Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askya al-Hajj Muhammad: Oxford University Press for the British Academy, 1985.
- Hunwick, John O. "Gao and the Almoravids Revisited: Ethnicity, Political Change and the Limits of Interpretation", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 35 (1994), nº 2.
- Hunwick, John O. "Secular Power and Religious Authority in Muslim Society: the Case of Songhay", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 37 (1996), nº 2.
- Ibn Khaldun. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. de W. M. de Slane, nova ed. a cargo de Paul Casanova). Paris: Geuthner, v. I a IV, 1925-1926.
- Ibn Razik, Salil. *History of the Imams and Seyyids of Oman by...*, ed. a cargo de G.P. Badger. Londres: 1871.
- Idowu, E. Bolaji. *Olodumare, God in Yoruba Belief*. Londres: Longman, 1962.
- Igbafe, Philip A. "Slavery and Emancipation in Benin, 1897-1945", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 3.
- Ikime, Obaro. "The Peoples and Kingdoms of the Delta Province", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Ikime, Obaro (org.). *Groundwork of Nigerian History*. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Inikori, J.E. "Measuring the Atlantic Slave Trade: An Assessment of Curtin and Anstey", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 2.
- Inikori, J.E. "Measuring the Atlantic Slave Trade: a Rejoinder by ...", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 4.
- Inikori, J.E. (org. e introd.). *Forced Migration: The Impact of Export Slave Trade on African Societies*. Londres: Hutchinson, 1982.
- Inskeep, R.R. "The Archaeological Background", em *The Oxford History of South Africa*, org. por Monica Wilson e L.M. Thompson, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Inskeep, R. "South Africa", em *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Insoll, Timothy. "Iron Age Gao: an Archaeological Contribution", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 38 (1997), nº 1.
- Insoll, Timothy, e Shaw, Thurstan. "Gao and Igbo-Ukwu: Beads, Interregional Trade and Beyond", *African Archaeological Review*, v. 14 (1997), nº 1.
- Isaac, Barbara. "Throwing and human evolution", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 5 (1987).
- Isaac, Glynn Ll. "The Earliest Archaeological Traces", em *The Cambridge History of Africa*, v. 1, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Isichei, Elizabeth. *The Ibo People and the Europeans: The Genesis of a Relationship – to 1906*. Londres: Faber & Faber, 1973.
- Isichei, Elizabeth. *A History of the Igbo People*. Londres: Mcmillan, 1976.
- Isichei, Elizabeth. *A History of Nigeria*. Londres: Longman, 1983.
- Izard, M. *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1970.
- Izard, M. "The Peoples and Kingdoms of the Niger Band and the Volta Basin from the 12<sup>th</sup> Century", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Jacobs, A.H. "Massai Pastoralism in Historical Perspective", em *Pastoralism in Tropical Africa*, org. por T. Monot. Londres: International African Institute, 1975.



- Johnson, Samuel. *The History of the Yorubas, from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976.
- Jones, Adam, e Johnson, Marion. "Slaves from the Windward Coasts", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 1.
- Josephy Jr., Alvin M. e outros (org.). *The Horizon History of Africa*. Nova York: American Heritage Publishing, 1971.
- Kaba, Lansiné. "The Pen, the Sword, and the Crown: Islam and Revolution in Songhay Reconsidered, 1464-1493", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25 (1984), nº 3.
- Kalck, Pierre. "Pour une localisation du Royaume de Gaoga", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 4.
- Kaplan, Flora S. (org.). *Images of Power: Art of the Royal Court of Benin*. Nova York: New York University Press, 1981.
- Kaplan, Steven. *The Beta Israel in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*. Nova York: New York University Press, 1993.
- Kati, Mahamud (e Ibn al-Muktar). *Tarikh el-Fettash ou Chronique du Chercheur*, trad. de O. Houdas e M. Delafosse. Paris: A. Maisonneuve, 1964.
- Keita, Lansana. "The 'Africa and the Rest of the World Evolutionary Hypotheses': an Exercise in Scientific Epistemology", *African Archaeological Review*, v. 21 (2004), nº 1.
- Kemp, Barry J. "Imperialism and Empire in the New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 b.C.)", em *Imperialism in the Ancient World*, org. por P.D.A. Garnsey e C.R. Whittaker. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Kemp, Barry J. "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period in Egypt", em *The Cambridge History of Africa*, v. 1, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Kendall, Timothy. "Les Souverains de la montagne sacrée, Napata et la dynastie des Koushites", em *Soudan, Royaumes sur le Nil*, catálogo de exposição, org. por Dietrich Wildung. Paris: Flammarion / Institut du Monde Arabe, 1997.
- Kent, Raymond K. *Early Kingdoms in Madagascar, 1500-1700*. Nova York: Holt Rinehart & Winston, 1970.
- Kessler, David. *The Falashas: a Short History of the Ethiopian Jews*, 3ª ed. rev. Londres: Frank Cass, 1996.
- Keswani, D.G. "Influences culturelles et commerciales indiennes dans l'océan Indien, de l'Afrique et Madagascar à l'Asie du Sud-Est", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.
- Kimambo, Isaria N. "The Eastern Bantu Peoples", em *Zamani: a Survey of East African History*, org. por B. A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Kimble, George H.T. *Tropical Africa*. Nova York: Anchor Books, 1962.
- Kingdon, Jonathan. *Self-Made Man and His Undoing*. Londres: Simon & Schuster, 1993.
- Kingsley, Mary H. *West African Studies*, 3ª ed. Londres: Frank Cass, 1964.
- Kingsley, Mary H. *Travels in West Africa*, ed. org. por Elspeth Huxley. Londres: The Folio Society, 1976.
- Kipre, P. "From the Ivory Coast Lagoons to the Volta", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/California University Press/Unesco, 1984.
- Kiriama, Herman Ogoti. "The Iron-Using Communities in Kenya", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Kirk-Green, A. H. M., e Hogben, S. J. *The Emirates of Northern Nigeria*. Londres: 1966.
- Kirkman, James S. *Gedi: The Palace*. Haia: Mouton, 1963.
- Kirkman, James S. *Men and Monuments on the East African Coast*. Nova York: Frederick A. Praeger,

- 1966.
- Kirwan, J. P. "El Enigma del Grupo X: um pueblo poco conocido del Nilo nubio", em *Civilizationes extinguidas* (trad. de Vanished Civilizations), org. por Edward Bacon. Barcelona: Editorial Labor, 1966.
- Kitchen, K. A. "Punt and How to Get There", *Orientalia*, v. 40 (1971).
- Kitchen, K. A. "The Land of Punt", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Kiwanuka, M. S. M. *A History of Buganda from the Foundation of the Kingdom to 1900*. Nova York: Barnes & Noble, 1972.
- Ki-Zerbo, Joseph. *Histoire d'Afrique Noire, d'hier à demain*. Paris: Hatier, 1972.
- Ki-Zerbo, J. (coord.). *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Klein, A. Norman. "West African Unfree Labor Before and After the Rise of the Atlantic Slave Trade", em *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, org. por Laura Foner e Eugene D. Genovese. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1969.
- Klein, Martin A. "The Study of Slavery in Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. XIX (1978), nº 4.
- Klein, Martin A. "Servitude Among the Wolof and Sereres of Senegambia", em *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, org. por Suzanne Miers e Igor Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- Kobishchanov, Yuri M. "On the Problem of Sea Voyages of Ancient Africans in the Indian Ocean", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 2.
- Kobishchanov, Yuri M. *Axum*, trad. de Lorraine T. Kapitanoff, ed. de Joseph W. Michels. The Pennsylvania State University Press, 1979.
- Kobishchanov, Yuri M. "Axum do século I ao século IV: economia, sistema político e cultura", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Kopytoff, Igor, e Miers, Suzanne. "African Slavery as an Institution of Marginality", em *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, org. por Suzanne Miers e Igor Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- Kropáček, L. "Nubia from the Late 12<sup>th</sup> Century to the Funj Conquests in the Early 15<sup>th</sup> Century", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Krzyzaniak, Lech. "New Light on Early Food-Production in the Central Sudan", *The Journal of African History*. Londres: v. XIX (1978), nº 2.
- Kuczynski, R.R. *Population Movements*. Oxford: 1936.
- Lambert, Nicole. "Nouvelle contribution à l'étude du chalcolithique de Mauritanie", em *Métallurgies africaines: nouvelles contributions*, org. por N. Echard. Paris: Société des Africanistes, 1983.
- Lange, Dierk. *Le Divan des sultans du (Kanem-) Bornu: chronologie et histoire d'un royaume africain (de la fin du 10<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1808)*. Wiesbaden: Steiner, 1977.
- Lange, Dierk. "Progrès de l'Islam et Changement Politique au Kanem du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> Siècle: Un Essai d'Interpretation", *The Journal of African History*. Cambridge: v. XIX (1978), nº 4.
- Lange, Dierk. "L'éviction des Sefuwa du Kanem et l'origine des Bulala", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3.
- Lange, Dierk. "The Kingdoms and Peoples of Chad", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Lange, Dierk. "Preliminaires pour une histoire des Sao", *The Journal of African History*, v. 30 (1989), nº 2.
- Lange, Dierk. "Les Rois de Gao-Sané et les Almoravides", *The Journal of African History*. Cambridge:

- v. 32 (1991), nº 2.
- Lange, Dierk. "From Mande to Songhay: Towards a Political and Ethnic History of Medieval Gao", *The Journal of African History*, v. 35 (1994), nº 2.
- Lange, Dierk. "La Chute de la dynastie des Sissé: considerations sur la dislocation de l'Empire du Ghana à partir de l'histoire de Gao", *History in Africa*. Atlanta: v. 23 (1996).
- Lange, Dierk, e Barkindo, B. W. "The Chad Region as a Crossroads", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988.
- Last, Murray. "The Early Kingdoms of the Nigerian Savanna", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985.
- Laude, Jean. *Les arts de l'Afrique Noire*. Paris: Le Livre de Poche, 1966.
- Lavers, John E. "Kanem and Borno to 1808", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Law, Robin. C.C. "The Garamantes and Trans-Saharan Enterprise in Classical Times", *The Journal of African History*, v. VIII (1967), nº 2.
- Law, Robin C.C. "The Constitutional Troubles of Oyo in the Eighteenth Century", *The Journal of African History*. Londres: v. XII (1971), nº 1.
- Law, Robin C.C. "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 2.
- Law, Robin. "A West African Cavalry State: The Kingdom of Oyo", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 1.
- Law, Robin. "Horses, Firearms, and Political Power in Pre-Colonial West Africa", *Past & Present*. Oxford: 1976, nº 72.
- Law, Robin. "Early Yoruba Historiography", *History in Africa*. Waltham: v. 3 (1976).
- Law, Robin. *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Law, Robin. "North Africa in the period of Phoenician and Greek colonization, c. 800 to 323 BC", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Law, Robin. *The Horse in West African History*. Londres: International African Institute/Oxford University Press, 1980.
- Law, Robin. "How Truly Traditional is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Oral Tradition", *History in Africa*. Los Angeles: v. 11 (1984).
- Law, Robin. "Constructing a 'Real National History': a Comparison of Edward Blyden and Samuel Johnson", em *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*, org. por P.F. de Moraes Farias e Karin Barber. Birmingham: University of Birmingham, 1990.
- Lawal, Babatunde. "Dating Problems at Igbo-Ukwu", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 1.
- Lawal, Babatunde. "The Present State of Art Historical Research in Nigeria: Problems and Possibilities", *The Journal of African History*. Londres: v. XVIII (1977), nº 2.
- Lawal, Babatunde. *Sango Sculpture: Art and Thunder-Power Among Yoruba*, dactiloscrito. Ibadan: s.d.
- Leakey, R. "Os homens fósseis africanos", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Lebeuf, Jean-Paul. *Archéologie Tchadienne: les Saos du Cameroun et du Tchad*. Paris: Hermann, 1962.
- Lebeuf, Jean-Paul. *Art ancien du Tchad* (catálogo de exposição no Grand Palais). Paris: 1962.
- Lebeuf, Jean-Paul, e Detourbet, A. Masson. *La civilisation du Tchad*. Paris: Payot, 1950.
- Leclant, Jean. "La Nubie et l'Ethiopie de la préhistoire au XI<sup>e</sup> siècle après J.C.", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

- Leclant, Jean. "Koushites et méroïtes. L'iconographie des souverains africains du Haut-Nil antique", em *L'image du noir dans l'art occidental*, tomo I: Des pharaons à la chute de l'Empire romain, org. por J. Vercoutter, J. Leclant, e F. Snowden. Friburgo: The Menil Foundation, 1976.
- Leclant, Jean. "O Império de Kush: Napata e Méroe", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Leuzinger, Elzy. *Afrique: L'Art des peuples noirs*. Paris: Editions Albin Michel, 1962.
- Levathes, Louise. *When China Ruled the Seas*. Nova York: Simon & Shuster, 1994.
- Levtzion, Nehemia. "The Thirteenth and Fourteenth-Century Kings of Mali", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 3.
- Levtzion, Nehemia. *Muslims and Chiefs in West Africa: a Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Levtzion, Nehemia. "Patterns of Islamization in West Africa", em *Aspects of West African Islam*, org. por D.F. McCall e N.R. Bennet. Boston: Boston University Papers on Africa, 1971.
- Levtzion, Nehemia. "Was Royal Succession in Ghana Matrilineal?" *The International Journal of African Historical Studies*. Boston: 1972.
- Levtzion, Nehemia. "The Western Maghrib and Sudan", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Levtzion, Nehemia. "The Sahara and the Sudan from the Arab conquest of the Maghrib to the rise of the Almoravids", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Levtzion, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*, 2ª ed. Nova York: Africana Publishing Company, 1980.
- Levtzion, Nehemia. "The Early States of the Western Sudan to 1500", *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985.
- Levtzion, Nehemia, e Hopkins, J.F.P. *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Lewis, Bernard. "The African Diaspora and the Civilization of Islam", em *The African Diaspora: Interpretative Essays*, org. por Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Lewis, I.M. "The Somali Conquest of the Horn of Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. I (1960), nº 2.
- Lewis, I.M. "Historical Aspects of Genealogies in Northern Somali Social Structure", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 1.
- Lhote, Henri. "Le Cheval et le chameau dans les peintures et gravures rupestres du Sahara", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*. Dacar: v. XV (1953), nº 3.
- Lhote, Henri. "El Fértil Sáhara: Hombres, animales y arte de um mundo perdido", em *Civilizaciones extinguidas* (trad. de Vanished Civilizations), org. por Edward Bacon. Barcelona: Editorial Labor, 1965.
- Lívio, Tito. *Ab urbe condita*, ed. e trad. inglesa de B.O. Foster, F.G. Moore, E.T. Sage e A.C. Schlesinger. Londres: v. I a XIV, 1919-1959.
- Lobo, Jerônimo. *Itinerário e outros escritos inéditos*, ed. crítica pelo Pe. M. Gonçalves da Costa. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1971.
- Lovejoy, Paul E. "The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The Journal of African History*. Londres: v. XIX (1978), nº 2.
- Lovejoy, Paul E. *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1980.
- Lovejoy, Paul E. "The volume of the Atlantic slave trade: a synthesis", *The Journal of African History*. Londres: v. 23 (1982), nº 4.
- Lovejoy, Paul E. *Transformations in Slavery: a history of slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Lovejoy, Paul E. *Salt of the Desert Sun: A History of the Salt Production and Trade in the Central Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Lovejoy, Paul E. (org. e introd.) *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills: Sage Publications, 1981.
- Lwanga-Lunyiigo, S. e Vansina, J. "The Bantu-Speaking Peoples and Their Expansion", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Ly, Madina. "La mujer en la sociedad manding precolonial", em *La mujer africana en la sociedad precolonial*, por Achola O. Pala e Madina Ly (trad. de Pedro L. Gómez). Barcelona: Serbal/Unesco, 1982.
- Lynch, B.M., e Robbins, L. M. "Cushitic and Nilotic Prehistory: New Archaeological Evidence from North-West Kenya", *The Journal of African History*. Londres: v. 20 (1979), nº 3.
- Ly-Tall, M. "The decline of the Mali empire", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- MacCormack, Carol P. "Wono: Institutionalized Dependency in Sherbro Descent Group", em *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, org. por Suzanne Miers e Igor Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- MacGaffey, Wyatt. "L'Esclavage en Afrique pré-coloniale. Claude Meillassoux (ed.)", *African Economic History*. Madison: nº 5, 1978.
- Maggs, Tim. "Some Recent Radiocarbon Dates for Eastern and Southern Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1977), nº 2.
- Maggs, Tim. "The Iron Age Sequence South of the Vaal and Pongola Rivers: Some Historical Implications", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 1.
- Mair, Lucy. *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.
- Mair, Lucy. *African Kingdoms*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Maquet, Jacques J. *The Premise of Inequality in Ruanda*. Londres: Oxford University Press, 1961.
- Maquet, Jacques. *Afrique: Les civilisations noires*. Paris: Horizons de France, 1962.
- Maquet, Jacques. "Les objets, les images et les dieux", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Marcus, Harold G. *A History of Ethiopia*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Maret, Pierre de. "L'évolution monétaire du Shaba Central entre le 7<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup> siècle", *African Economic History*. Madison: nº 10, 1981.
- Maret, Pierre de. "New Survey of Archaeological Research and Dates for West-Central and North-Central Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 1.
- Maret, Pierre de. "Recent Archaeological Research and Dates from Central Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 26 (1985), nºs 2 e 3.
- Mark, Peter. "Europeans Perceptions of Black Africans in the Renaissance", em Ezio Bassani e William B. Fagg: *African and the Renaissance: Art in Ivory*. Nova York: The Center for African Art/Prestel Verlag, 1988.
- Marks, Shula. "African and Afrikaner History", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 3.
- Marks, Shula. "Khoisan Resistance to the Dutch in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1.
- Marks, Shula, e Birmingham, David. "Southern Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Marks, Shula, e Gray, Richard. "Southern Africa and Madagascar", em *The Cambridge History of Africa*, v. 4, org. por Richard Gray. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Martins, Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1920.

- Masao, F.T., e Mutoro, W. "The East African coast and the Comoro Islands", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988.
- Mason, Michael. "The Tsoede Myth and the Nupe Kinglists: More Political Propaganda?" Africa in History. Waltham: v. 2 (1975).
- Maspero, Gaston. *Ars Una, Species Mille: Egypt*. Paris: Hachette, s.d. (1911?).
- Mathew, Gervase. "The East African Coast until the Coming of the Portuguese", em History of East Africa, v. I, org. por Roland Oliver e Gervase Mathew. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Mathew, Gervase, e Oliver, Roland (org.). History of East Africa, v. I. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Matveiev, V.V. "The development of the Swahili civilization", em General History of Africa, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1984.
- Mauny, Raymond. "Un âge du cuivre au Sahara Occidental?" Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire. Dacar: v. XIII (1951), nº 1.
- Mauny, Raymond. "Notes historiques autour des principales plantes cultivées d'Afrique occidentale", Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire. Dacar: v. XV (1952), nº 2.
- Mauny, Raymond. *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 6, 1961.
- Mauny, Raymond. "The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D.", *Studia*. Lisboa: nº 15, 1965.
- Mauny, Raymond. *Les siècles obscurs de l'Afrique Noire*. Paris: Fayard, 1970.
- Mauny, Raymond. "Le Soudan occidental à l'époque des grands empires", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Mauny, Raymond. "Trans-Saharan Contacts and the Iron Age in West Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- McCann, James C. *People of the Plow: an Agricultural History of Ethiopia, 1800-1990*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- McDougall, E. Ann. "The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara, from the Eight to the Fifteenth Century", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 26 (1985), nº 1.
- McEvedy, Colin. *The Penguin Atlas of African History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1980.
- McIntosh, Roderick James. *The Peoples of the Middle Niger: the Island of Gold*. Malden, Massachusetts: 1998.
- McIntosh, Roderick J., e McIntosh, Susan Keech. "The Inland Niger Delta before the Empire of Mali: Evidence from Jenne-Jeno", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 22 (1981), nº 1.
- McIntosh, Roderick J., e McIntosh, Susan Keech. "Recent Archaeological Research and Dates from West Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 27 (1986), nº 3.
- McIntosh, Susan Keech. "A Reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 22 (1981), nº 2.
- McIntosh, Susan Keech, e McIntosh, Roderick J. "The Early City in West Africa: Towards an Understanding", *African Archaeological Review*, v. 2 (1984).
- McIntosh, Susan Keech, e McIntosh, Roderick J. "Cities without citadels: Understanding Urban Origins Along the Middle Niger", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Meillassoux, Claude. "L'Itinéraire d'Ibn Battuta de Walata à Malli", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 3.
- Meillassoux, Claude. "Etat et conditions des esclaves à Gumbu (Mali) au XIX<sup>e</sup> siècle", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4.



- Meillassoux, Claude. "Slavery in Africa, de Suzanne Miers e Igor Kopytoff", *African Economic History*. Madison: nº 5, 1978.
- Meillassoux, Claude. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (trad. de L'Anthropologie de l'Esclavage: le ventre de fer et d'argent, por Alide Dasnois). Londres: The Athole Press, 1991.
- Meillassoux, Claude (org. e introd.). *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Londres: Oxford University Press/International African Institute, 1971.
- Meillassoux, Claude (org. e introd.). *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris: François Maspero, 1975.
- Meillassoux, Claude, Doucure, L., e Simagha, D. *Légende de la dispersion des Kusa (Epopée Soninké)*. Dacar: IFAN, 1967.
- Mekouria, Tekle Tsadik. "Axum cristão", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Mekouria, Tekle Tsadik. "The Horn of Africa", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988.
- Meyerowitz, E.L.R. *The Akan of Ghana: Their Ancient Beliefs*. Londres: 1958.
- Mgomezulu, Gadi G.Y. "Recent Archaeological Research and Radiocarbon Dates from East Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 22 (1981), nº 4.
- Michalowski, Kazimierz. *Faras: Fouilles Polonaises, 1961-1962*. Varsóvia: PWN, Editions Scientifiques de Pologne, 1965.
- Michalowski, Kazimierz. "A cristianização da Núbia", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Miers, Suzanne, e Kopytoff, Igor (org.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- Migeod, Frederick William Hugh. *Through Nigeria to Lake Chad*. Londres: Heath Craonton Ltd., 1924.
- Miller, Duncan E., e Merwe, Nikolaas J. Van der. "Early Metal Working in Sub-Saharan Africa: A Review of Recent Research", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 35 (1994).
- Miller, Joseph C. "The Imbangala and the Chronology of Early Central African History", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 4.
- Miller, Joseph C. *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Miller, Joseph C. "L'Esclavage en Afrique précoloniale. Claude Meillassoux". *African Economic History*. Madison: nº 5, 1978.
- Mokhtar, G. (coord.). *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, *A África antiga*. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Mollat, Michel. "Les contacts historiques de l'Afrique et de Madagascar avec l'Asie du Sud et du Sud-Est: le rôle de l'océan Indien", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.
- Monod, Th. "Le Ma'den Ijâfen: une épave caravanière ancienne dans la Majâbat-al-Koubrâ", *Actes du Premier Coloque International d'Archéologie Africaine*. Fort Lamy: 1969.
- Monteil, Charles. "Le Coton chez les Noirs", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.* Dacar: v. 4 (1926).
- Monteil, Charles. "Les Empires du Mali: études d'histoire et sociologie sudanaise", em *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.* Dacar: v. 12 (1929).
- Monteil, Charles. "La Légende du Ouagadougou et l'origine des soninkés", em *Mélanges ethnologiques*. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 23 (1953).
- Monteil, Vincent. *L'Islam noir*. Paris: Seuil, 1964.
- Monti, Franco. *Le Maschere africana*. Milão: Fratelli Fabbri, 1966.
- Montrat, M. "Notice sur l'emplacement de la capitale du Mali", *Notes africaines*. Dacar: 1958.
- Moorehead, Alan. *The Blue Nile*. Nova York: Vintage Books, 1983.

- Moraes, Nize Isabel de. *La Petite Côte d'après le Capitão Francisco de Lemos Coelho* (tese de mestrado, mimeografada). Dacar: IFAN, 1972.
- Mota, A. Teixeira da. "Notas sobre a história dos Fulas. Coli Tenguêlá e a chegada dos primeiros Fulas ao Futa Jalom", Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais, 2ª Conferência, Bissau, 1947, v. V. Lisboa: 1952.
- Mota, A. Teixeira da. *Guiné Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.
- Mota, A. Teixeira da. *Un document nouveau pour l'histoire des Peuls ou Sénégal pendant les XV<sup>e</sup> e XVI<sup>e</sup> siècles*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1969.
- Mota, A. Teixeira da. *Fulas e beafadas no Rio Grande no século XV: achegas para a Ethnohistória da África Ocidental*. Coimbra: Junta de Investigações do Ultramar/Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga, 1970.
- Moura, Júlio Diamantino de. "Uma história entre lendas", *Boletim do Instituto de Angola*. Luanda: nº 10, 1957.
- Mudenge, S.I.G. *A Political History of Munhumutapa, c. 1400-1902*. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1988.
- Mudida, Nina, e Horton, Mark. "Exploitation of Marine Resources: Evidence for the Origin of the Swahili Communities of East Africa", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Munford, Lewis. *The City in History*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- Munro-Hay, Stuart. C. *Excavations at Aksum: an Account of Research at the Ancient Ethiopian Capital Directed in 1972-4 by the Late Dr. Neville Chittick*. Londres: The British Institute in Eastern Africa, 1989.
- Munro-Hay, Stuart. *Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1991.
- Munro-Hay, Stuart. "State Development and Urbanism in Northern Ethiopia", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Munson, Patrick J. "Archaeological Data on the Origins of Cultivation in the West Sahara and Their Implications for West Africa", em *Origins of African Plant Domestication*, org. por J.R. Harlam, J.M.J. de Wet e A.B.L. Stemler. Haia: 1976.
- Munson, Patrick J. "Archaeology and the Prehistory Origins of the Ghana Empire", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 21 (1980), nº 4.
- Murdock, G.P. *Africa: Its People and their Culture*. Nova York: McGraw-Hill, 1959.
- Muriuki, G. *A History of the Kikuyu, 1500-1900*. Nairobi: 1974.
- Murray, Kenneth C. *An Introduction to the Art of Ife*. Lagos: The Nigerian Museum, 1955.
- Murray, Kenneth C. "Benin Art", *Nigerian Magazine*. Lagos: nº 71, 1961.
- Museu de Etnologia. *Escultura africana em Portugal*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Museu de Etnologia, 1985.
- Mutoro, Henry W. "Coast-Interior Settlements and Social Relations in the Kenya Coastal Hinterland", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Mutoro, W., e Masao, F.T. "The East African Coast and the Comoro Islands", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1988.
- Muzzolini, A. "The Emergence of a Food-Producing Economy in the Saara", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Nadel, S.F. *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Northern Nigeria*. Londres: Oxford University Press, 1955.

- Naville, E.H. *The Temple of Deir el-Bahari*. Londres: Keegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1989.
- Nenquin, Jacques. "Notes on Some Early Pottery Cultures in Northern Katanga", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1.
- Nenquin, Jacques. "The Congo, Rwanda, and Burundi", em *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Newitt, M.D. *Portuguese Settlement on the Zambezi*. Nova York: Africana Publishing, 1973.
- Newitt, M.D. "The Early History of the Maravi", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 2.
- Ngcongco, L.D., e Vansina, J. "Southern Africa: its People and Social Structures", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Niane, D.T. *Sundiata: An Epic of Old Mali* (trad. por G.D. Picket de Soundjata ou l'épopée mandingue). Londres: 1965.
- Niane, D.T. "Mali and the Second Mandingo Expansion", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University California Press/Unesco, 1984.
- Niane, D.T. (org.). *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1984.
- Noëttes, Lefebvre des. *L'Attelage. Le cheval de selle à travers les âges*. Paris: Picard, 1931.
- Norris, H.T. "New Evidence on the Life of Abdullah b. Yasin and the Origins of the Almoravid Movement", *The Journal of African History*. Londres: v. XII (1971), nº 2.
- Northrup, David. "The Growth of Trade Among the Igbo Before 1800", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 2.
- Nurse, D. e Spear, T. *The Swahili: Reconstructing the History and Language of an African Society, 800-1500*. Filadélfia: Pennsylvania University Press, 1985.
- Obayemi, Ade. "The Yoruba and Edo-Speaking Peoples and Their Neighbours Before 1600", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976.
- Obayemi, Ade. "States and Peoples of the Niger-Benue Confluence Area", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Oberg, K. "The Kingdom of Ankole in Uganda", em *African Political Systems*, org. por M. Fortes e E.E. Evans-Pritchard. Oxford: International African Institute/Oxford University Press, 1978.
- O'Connor, David. "Egypt, 1552-664 BC", em *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 1, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Ogot, Bethwell A. "The Role of the Pastoralist and the Agriculturalist in African History: The Case of East Africa", em *Emerging Themes of African History*, org. por T.O. Ranger. Dar-es-Salaam: East African Publishing House, 1968.
- Ogot, B.A. "The Great Lakes Region", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Ogot, B.A. (org.). *Zamani — A Survey of East African History*. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Ogundiran, Akinwumi O. "Filling a Gap in the Ife-Benin Interaction Field (Thirteenth-Seventeenth Centuries A. D.): Excavations in Iloyi Settlement, Ijesaland", *African Archaeological Review*, v. 19 (2002), nº 1.
- Oliver, Roland. "Discernible Developments in the Interior — c. 1500-1840", em *History of East Africa*, v. I, org. por Roland Oliver e Gervase Mathew. Londres: Oxford at Clarendon Press, 1963.
- Oliver, Roland. "The Problem of the Bantu Expansion", *The Journal of African History*. Londres: v. VII (1966), nº 3.

- Oliver, Roland. "L'Afrique orientale", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Oliver, Roland. "The Beginnings of Bantu History", em *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique Noire et de Madagascar*. Mélanges offerts à Hubert Deschamps. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974.
- Oliver, Roland. "The East African Interior", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Oliver, Roland. "The Earliest Iron Age?" *The Journal of African History*. Cambridge: v. 20 (1979), nº 2.
- Oliver, Roland. "The Nilotic Contribution to Bantu Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 4.
- Oliver, Roland. "The Flight from the Countryside", *The Times Literary Supplement*. Londres: 13 abril 1984.
- Oliver, Roland. *The African Experience*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1991.
- Oliver, Roland. "Possessive Cases: How the Desire to Own and Protect Goods Encouraged Agriculture and Towns in Africa", *The Times Literary Supplement*. Londres: 2 julho 1993.
- Oliver, Roland (org.). *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. 3, From c. 1050 to 1600. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Oliver, Roland, e Fagan, Brian M. *Africa in the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Oliver, Roland, e Fagan, Brian M. "The Emergence of Bantu Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Oliver, Roland, e Fage, J.D. *A Short History of Africa*. Harmondsworth: Penguin Books, 1966.
- Oliver, Roland, e Mathew Gervase (org.). *History of East Africa*, v. I. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Olunlade, E.A. *Ede: A Short History* (trad. de I. A. Akinjogbin). Ibadan: Ministry of Education Publications, 1961.
- Oluwasanmi, H.A. "The Agricultural Environment", em *The City of Ibadan*, org. por P.C. Lloyd, A.L. Mapogunje e B. Awe. Londres: Cambridge University Press, 1967.
- Ors, Eugenio d'. *Nuevo glosario*, v. II. Madri: M. Aguilar, 1947.
- Oxmard, C.E. *Uniqueness and Diversity in Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Pais, Pero. *História da Etiópia, leitura paleográfica de Lopes Teixeira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945.
- Pala, Achola O. "La mujer africana en la sociedad precolonial en Kenia", em *La mujer africana en la sociedad precolonial*, por Achola O. Pala e Madina Ly (trad. de Pedro L. Gomez). Barcelona: Serbal/Unesco, 1982.
- Palmer, H.R. *Sudanese Memoirs, Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan*. Lagos: Government Printer, 1928.
- Pankurst, Richard. *The Ethiopians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- Panzacchi, Cornelia. "The Modern Griot: Politics and 'Showbiz', Africa. Londres: v. 64 (1994), nº 2.
- Parrinder, E.G. *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*. Ibadan: 1956.
- Parry, J.H. *Europe and a Wider World, 1415-1715*. Londres: Hutchinson, 1949.
- Parry, J.H. *The Discovery of the Sea*. Nova York: Dial, 1974.
- Patterson, Orlando. *Slavery as Social Death*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Paulme, Denise. *Les civilisations africaines*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- Paulme, Denise. *Les gens du Riz*. Paris: Plon, 1954.
- Paulme, Denise. *Las esculturas del Africa negra* (trad. por Francisco Gonzalez Aramburo de Les sculptures de l'Afrique noire). México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Pearce, F.B. *Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa*. Londres: T. Fischer Unwin, 1920.

- Pearce, Ivy. "The Cave Rock-Hewn Churches of Goreme, Turkey, and the Cave Rock-Hewn Churches of Tigre, Ethiopia", *Ethiopia Observer*. Adis Abeba: v. XIII (1970), nº 1.
- Pereira, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. aos cuidados de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1954.
- Périple do Mar Eritreu. Ed. de G.W.B. Huntingford: *The Periplus of the Erythraean Sea*. Londres: The Hakluyt Society, 1980.
- Perruchon, Jules. *Les Chroniques de Zar'a Yâ'egôb et de Ba'eda-Mâryâm, roi d'Ethiopie*. Paris: 1893.
- Person, Yves. "Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, Madagascar et les Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Person, Yves. "The Coastal People: from Casamance to the Ivory Coast Lagoons", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/Unesco/University of California Press, 1984.
- Petrie, W.M. Flinders. *The Making of Egypt*. Londres: Sheldon Press, 1939.
- Philips, John Edward. "African Smoking and Pipes", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 24 (1983), nº 3.
- Phillips, Jacke. "Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 38 (1997), nº 3.
- Phillipson, David W. "The Chronology of the Iron Age in Bantu Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 3.
- Phillipson, David W. "Início da Idade do Ferro na África Meridional", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Phillipson, David W. "Early Food Production in sub-Saharan Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Phillipson, David W. "The Later Stone Age in sub-Saharan Africa", em *The Cambridge History of Africa*, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Phillipson, David W. *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; 2ª ed. 1993.
- Phillipson, David W. "The Antiquity of Cultivation and Herding in Ethiopia", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Phillipson, David W. *Ancient Ethiopia. Aksum: Its Antecedents and Successors*. Londres: British Museum Press, 1995.
- Pigafetta, Filippo. *Relazione del Reame di Congo*, ed. aos cuidados de Giorgio Raimondo Cardona. Milão: Bompiani, 1978.
- Pina, Rui de. *Crónica del-Rei D. João II*, ed. org., prefac. e anotada por Alberto Martins de Carvalho. Coimbra: Livraria Atlântida, 1950.
- Pirenne, Henri. *As cidades da Idade Média* (trad. de Carlos Montenegro Miguel). Lisboa: Publicações Europa-América, s.d.
- Pirenne, Jacqueline. "Un problème clef pour la chronologie de l'Orient: la date du 'Périple de la mer Erythrée'", *Journal Asiatique*. Paris: nº 249, 1961.
- Plínio, o Velho. *Natural History*, trad. de H. Rackham, W.H.S. Jones e D.E. Eichholz. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, v. I a XI, 1938-1962.
- Pollock, N.C. *Studies in Emerging Africa*. Londres: Butterworths, 1971.
- Portères, Roland. "Berceaux agricoles primaires sur le Continent Africain", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Portères, R., e Barrau, J. "Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Posnansky, Merrick. *Prelude to East African History*. Londres: Oxford University Press, 1966.
- Posnansky, Merrick. "Kingship, Archaeology and Historical Myth", *Uganda Journal*. Kampala: v. 30

- (1966), nº 1.
- Posnansky, Merrick. "Bantu Genesis — Archaeological Reflections", *The Journal of African History*. Londres: v. IX (1968), nº 1.
- Posnansky, Merrick. "Brass Casting and its Antecedents in West Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XVIII (1977), nº 2.
- Posnansky, Merrick. "Introdução ao fim da pré-história na África Subsaariana", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Posnansky, Merrick. "The Prehistory of East Africa" em *Zamani — A Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Posnansky, Merrick, e McIntosh, Roderick. "New Radiocarbon Dates for Northern and Western Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XVII (1976), nº 2.
- Pouwels, Randall L. "Oral Historiography and the Shirazi of the East African Coast", *History in Africa*. Los Angeles: v. II (1984).
- Priese, Karl-Heinz. "Le Monde des dieux de Méroé", em *Soudan, Royaumes sur le Nil*, catálogo de exposição, org. por Dietrich Wildung. Paris: Flammarion / Institut du Monde Arabe, 1997
- Ptolomeu, Claudio. *The Geography*, trad. de E.L. Stevenson. Nova York: 1932.
- Quirin, James. *The Evolution of the Ethiopian Jews: A history of the Beta Israel (Falasha) to 1920*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Quirin, James. "Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)", *History in Africa*. Atlanta: v. 20 (1993).
- Rabemamanjara, Jacques. "Le peuplement de Madagascar: Thèses en présence", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.
- Radimilahy, C. "Ancient Iron-Working in Madagascar", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Ramos, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- Ramos, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1947.
- Ramos, Arthur. *O folclore negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.
- Ramusio, Giovanni Battista. *Navigazioni e viaggi, notas de Marica Milanese*. Turim: Giulio Einaudi Editore, v. I, 1978.
- Randles, W.G.L. *L'Image du Sud-Est Africain dans la littérature européenne au XVI<sup>e</sup> siècle*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959.
- Randles, W.G.L. *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*. Paris: Mouton, 1968.
- Randles, W.G.L. "L'Afrique du Sud et la région du Zambèze", em *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Randles, W.G.L. *The Empire of Monomotapa* (trad. de R.S. Roberts). Gwelo: Mambo Press, 1981.
- Ranger, Terence O. "Territorial Cults in the History of Central Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIV (1973), nº 4.
- Ranger, Terence O. (org.). *Emerging Themes of African History* (Proceedings of the International Congress of African Historians Held at University College. Dar-es-Salaam: October 1965), Dar-es-Salaam: East African Publishing House, 1968.
- Rattray, R.S. *Hausa Folklore: Customs and Proverbs*. Londres: Oxford University Press, 1913.
- Ravoajanahary, Charles. "Le peuplement de Madagascar: tentatives d'approche", em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Paris: Unesco, 1980.



- Rawley, James A. *The Transatlantic Slave Trade: a History*. Nova York: 1981.
- Redinha, José. "Os povos de Angola e as suas culturas", em *Museu de Angola: coleção etnográfica*. Luanda: 1955.
- Redinha, José. *Album etnográfico — Portugal, Angola*. Luanda: C.I.T.A., s.d.
- Reefe, Thomas Q. "Traditions of Genesis and the Luba Diaspora", *History in Africa*. Waltham: v. 4 (1977).
- Rego, A. da Silva, e Baxter, T.W. (org.). *Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e National Archives of Rhodesia, v. I a VIII, 1962-1975.
- Rita-Ferreira, A. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.
- Rita-Ferreira, A. *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até c. 1900)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.
- Robert, Denise S. "Les Fouilles de Tegdaoust", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 4.
- Roberts, Andrew: "Chronology of the Bemba (N.E. Zambia)", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 2.
- Roberts, Andrew D. *A History of the Bemba: Political Growth and Change in North-eastern Zambia before 1900*. Londres: Longman, 1974.
- Roberts, Andrew. *A History of Zambia*. Londres: Heinemann, 1976.
- Robertshaw, Peter. "Archaeology in Eastern Africa: Recent Developments and More Dates", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25 (1984), nº 4.
- Robertshaw, Peter T., e Collet, David P. "The Identification of Pastoral Peoples in the Archaeological Record: an Example from East Africa", *World Archaeology*. Londres: v. XV (1983), nº 1.
- Rodney, Walter. "African Slavery and Other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade", *The Journal of African History*. Londres: v. VII (1966), nº 3.
- Rodney, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-l'Ouverture Publications, 1972.
- Rodrigues, Nina. *Os africanos no Brasil*, rev. e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- Rouch, J. *Contribution à l'histoire des Songhay*. Dacar: Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, nº 29, 1953.
- Rouch, J. *Les Songhay*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Ryder, Alan F.C. "A Reconsideration of the Ife-Benin Relationship", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 1.
- Ryder, Alan F.C. *Benin and the Europeans, 1485-1897*. Londres: Longman, 1969.
- Ryder, Alan F.C. "The Benin Kingdom", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1980.
- Ryder, Alan F.C. "From the Volta to Cameroon", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Salama, P. "O Saara durante a Antiguidade clássica", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Santos, Frei João dos. *Ethiopia Oriental*. Lisboa: v. I a III, 1891-1892. *Ethiopia oriental e várias histórias de cousas notáveis do Oriente*, introd. de Manuel Lobato. Notas de Manuel Lobato e Eduardo Medeiros, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos, 1999.
- Sassoon, Hamo. "Excavations at the Site of Early Mombasa", *Azania*. Nairobi: v. XII (1980).
- Sauvaget, Jean. "Les épitaphes royales de Gao", *Bulletin de l'IFAN*. Dacar: v. XII (1950).

- Sayed, A.M.A.H. "Were There Direct Relationship Between Pharaonic Egypt and Arabia?", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, v. 19, 1989.
- Schmidt, Peter R. *Historical Archaeology: a Structural Approach in an African Culture*. Westport: Greenwood Press, 1978.
- Schmidt, Peter R., e Childs, S. Terry. "Innovation and Industry During the Early Iron Age in East Africa: the KM2 and KM3 Sites of Northwest Tanzania", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985).
- Schoenbrun, David L. "We Are What We Eat: Ancient Agriculture Between the Great Lakes", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 34 (1993), nº 1.
- Schoenbrun, David L. "Cattle Herds and Banana Gardens: the Historical Geography of the Western Great Lakes Region, ca AD 800-1500", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 11 (1993).
- Segy, Ladislav. *African Sculpture*. Nova York: Dover Publications, 1958.
- Seligman, C.G. *Races of Africa*. Londres: 1930.
- Seligman, C.G. *Egypt and Negro Africa*. Londres: 1934.
- Sêneca. *Questions naturelles*, trad. de P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- Sérgio, António. "Em torno da "História Trágico-Marítima", em *Ensaio*, tomo VIII. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974.
- Sérgio, António. *Breve interpretação da história de Portugal*, 12ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1985.
- Shaw, Thurstan. *Archaeology in Nigeria*. Ibadan: Ibadan University Press, 1964.
- Shaw, Thurstan. *Igbo-Ukwu: an Account of Archaeological Discoveries in Eastern Nigeria*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Shaw, Thurstan. "Africa in Prehistory: Leader or Laggard?", *The Journal of African History*. Londres: v. XII (1971), nº 1.
- Shaw, Thurstan. "Those Igbo-Ukwu Radiocarbon Dates: Facts, Fictions and Probabilities", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 4.
- Shaw, Thurstan. "The Prehistory of West Africa", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976.
- Shaw, Thurstan. *Nigeria: Its Archaeology and Early History*. Londres: Thames & Hudson, 1978.
- Shaw, Thurstan. "Pré-história da África Ocidental", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. de J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Shaw, Thurstan. "Prehistory", em *Groundwork of Nigerian History*, org. por Obaro Ikime. Ibadan: Historical Society of Nigeria/Heinemann Educational Books, 1984.
- Shaw, Thurstan. "The Guinea Zone: General Situation", *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Shaw, Thurstan, Sinclair, Paul, Andah, Basse, e Okpoko, Alex (org.). *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*. Londres: Routledge, 1993.
- Sherif, Nagm-el-Din Mohamed. "A Núbia antes de Napata (3100 a 750 antes da era cristã)", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Sheriff, Abdul M.H. "A Costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Shinnie, P.L. "Excavations at Tanqasi, 1953", *Kush. Cartum*: v. II (1954).
- Shinnie, P.L., e Shinnie, M. "New light on Medieval Nubia", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 3.
- Shinnie, P.L. "The Sudan", em *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Shinnie, P.L. "The Culture of Medieval Nubia and its impact on Africa", em *Sudan in Africa (Studies presented to the first international conference sponsored by the Sudan Research Unit, February,*

- 1968), org. por Y.F. Hasan. Cartum: Khartoum University Press, 1971.
- Shinnie, P.L. "The Legacy to Africa", em *The Legacy of Egypt*, org. por J.R. Harris. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Shinnie, P.L. Méroe, uma civilização do Sudão (trad. de Méroe, a Civilisation of the Sudan, por Maria da Madre de Deus Pimenta de Souza). Lisboa: Editorial Verbo, 1974.
- Shinnie, P.L. "The Nilotic Sudan and Ethiopia, c. 600 BC to c. AD 600", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Shinnie, P.L. "Christian Nubia", em *The Cambridge History of Africa*, v. 2, org. por J.D. Fage. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Shinnie, P.L. (org.). *The African Iron Age*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Sieber, Roy, e Walker, Roslyn Adele. *African Art in the Cycle of Life*. Washington, D.C.: National Museum of African Art, 1987.
- Simoons, Frederick J. "Some Questions on the Economic Pre-History of Ethiopia", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 1.
- Sinclair, Paul J.J. "Archaeology in Eastern Africa: An Overview of Current Chronological Issues", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 32 (1991), nº 2, p. 185.
- Sinclair, Paul J.J., Morais, J.M.F., Adamowicz, L. e Duarte, R.T. "A Perspective on Archaeological Research in Mozambique", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Sinclair, Paul J.J., Pirkirayi, I., Pwiti, G., e Soper, Robert. "Urban Trajectories on the Zimbabwean Plateau", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Skinner, E.P. *The Mossi of Upper Volta*. Oxford: 1964.
- Smith, Abdullahi. "The Early States of the Central Sudan", em *History of West Africa*, org. por J.F.A. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 2ª ed. Londres: Longman, 1976.
- Smith, Abdullahi. "Considerações concernentes à formação dos estados hauçás", *Afro-Ásia*. Salvador: 1980, nº 13.
- Smith, M.G. "The Beginnings of Hausa Society", em *The Historian in Tropical Africa*, org. por Jan Vansina, R. Mauny e L.V. Thomas. Londres: Oxford University Press/International African Institute, 1964.
- Smith, M.G. *The Affairs of Daura*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Smith, Robert S. "The Alafin in Exile: a Study of the Ighobo Period in Oyo history", *The Journal of African History*. Londres: v. VI (1965), nº 1.
- Smith, Robert S. *Kingdoms of the Yoruba*. Londres: Methuen, 1969.
- Smith, Robert S. "The Canoe in West African History", *The Journal of African History*. Londres: v. XI (1970), nº 4.
- Snelgrave, W. *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade*. Londres: 1734.
- Snowden, Jr., Frank M. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Graeco-Roman Experience*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970.
- Snowden, Jr., Frank M. "Ethiopians and the Graeco-Roman World", em *The African Diaspora*, org. por Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1976.
- Soper, Robert. "Roulette Decoration on African Pottery: Technical Considerations, Dating and Distribution", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 3 (1985).
- Sousa, L. Rebelo de. *Moedas de Angola*. Luanda: Banco de Angola, 1967.
- Spaulding, Jay. "The Funj: a Reconsideration", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1.
- Spear, Thomas. "The Shirazi in Swahili Traditions, Culture, and History", *History in Africa*. Los Angeles: v. 11 (1984).
- Stahl, Ann Brower. "Intensification in the West African Late Stone Age: a View from Central Ghana", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair,

- Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Stevens, Jr., Phillips. "The Kiswa Legend and the Distortion of Historical Tradition", *The Journal of African History*. Londres: v. XVI (1975), nº 2.
- Stevens, P. *The Stone Images of Esie*. Ibadan: 1978.
- Stewart, Kearsley A. "Iron Age Ceramics Studies in Great Lakes Eastern Africa: a Critical and Historiographical Review", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 11 (1993).
- Stoneking, M.C., e Cann, R.L. "African Origin of Human Mitochondrial DNA", em *The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans*, org. por P. Mellars e C. Stringer. Lawrenceville: Princeton University Press, 1989.
- Stringer, Chris. "Africa and the Origins of Modern Man", *African Archaeological Review*, v. 14 (1997), nº 4.
- Stringer, Chris. "Modern Human Origins – Distinguishing the Models", *African Archaeological Review*, v. 18 (2001), nº 2.
- Stringer, Christopher, e Gamble, Clive. *In Search of the Neanderthals: Solving the Puzzle of Human Origins*. Londres: Thames & Hudson, 1993.
- Strouhal, Eugen. "Evidence of the Early Penetration of Negroes into Prehistoric Egypt", *The Journal of African History*. Londres: v. XII (1971), nº 1.
- Summers, Roger. *Zimbabwe, a Rhodesian Mystery*. Nova York: Nelson, 1963.
- Summers, Roger. "The Rhodesian Iron Age", em *Papers in African Prehistory*, org. por J.D. Fage e R.A. Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Suret-Canale, Jean. *African Noire Occidentale et Centrale: Géographie, Civilisations, Histoire*. Paris: Editions Sociales, 1961.
- Sutton, J.E.G. "The Interior of East Africa", em *The African Iron Age*, org. P.L. Shinnie. Londres/Oxford: Clarendon, 1971.
- Sutton, J.E.G. "New Radiocarbon Dates for Eastern and Southern Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XIII (1972), nº 1.
- Sutton, J.E.G. "The Aquatic Civilization of Middle Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. XV (1974), nº 4.
- Sutton, J.E.G. "Towards a Less Orthodox History of Hausaland", *The Journal of African History*. Londres: v. 20 (1979), nº 2.
- Sutton, J.E.G. "Pré-história da África Oriental", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. I, coord. por J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Sutton, J.E.G. "A África oriental antes do século VII", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Sutton, J.E.G. "The Settlement of East Africa", *Zamani — A Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman, 1980.
- Sutton, J.E.G. "Archaeology in West Africa: A Review of Recent Work and a Further List of Radiocarbon Dates", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3.
- Sutton, J.E.G. "Irrigation and Soil-Conservation in African Agricultural History", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25, (1984), nº 1.
- Sutton, J.E.G. "Archaeology in Rwanda and Burundi", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25 (1984), nº 2.
- Sutton, J.E.G. "Aksum, the Erythraean Sea, and the World of Late Antiquity: a Foreword", em S.C. Munro-Hay: *Excavations at Axum: an Account of Research at the Ancient Ethiopian Capital Directed in 1972-4 by the Late Dr. Neville Chittick*. Londres: The British Institute in Eastern Africa, 1989.
- Sutton, J.E.G. *A Thousand Years of East Africa*. Nairobi: British Institute in Eastern Africa, 1990.
- Sutton, J.E.G. "The international factor at Igbo-Ukwu", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 9 (1991).
- Sutton, J.E.G. "The Antecedents of the Interlacustrine Kingdoms", *The Journal of African History*.

- Cambridge: v. 34 (1993), nº 1.
- Sutton, J.E.G. "Igbo-Ukwu and the Nile", *African Archaeological Review*, v. 18 (2001), nº 1.
- Swisher III, C.C., Curtis, G.H., Jacob, T., Getty, A.G., Suprijo, A., e Widiasmoro: "Age of the Earliest Known Hominids in Java, Indonesia", *Science*, nº 263 (1994).
- Tácito, *Historiae*, ed. por C.D. Fisher. Oxford: 1911.
- Tamari, Tal. "The Development of Caste Systems in West Africa", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 32 (1991).
- Tamkaloe, E.F. *A Brief History of the Dagbamba People*. Acra: Government Printer, 1931.
- Tamrat, Tadesse. *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Tamrat, Tadesse. "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", em *The Cambridge History of Africa*, v. 3, org. por Roland Oliver. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Tamrat, Tadesse. "The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the states of the Horn of Africa", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1984.
- Tamrat, Tadesse. "Processes of Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: the Case of the Agaw", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 29 (1988), nº 1.
- Tauxier, Louis. *Le Noir du Yatenga: Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmis-Mossis, Peuls*. Paris: Larose, 1917.
- Tauxier, Louis. *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Paris: Larose, 1924.
- Teles, Baltazar. *História geral de Etiópia-a-Alta*, ed. org. por A. Magalhães Basto. Porto: Livraria Escolar Progredior, 1936.
- Temple, C.L. *Notes on the Tribes, Provinces, Emirates and States of Northern Nigeria*. Londres: Frank Cass, 1965.
- Tiemei, Che, Quan, Yang, e En, Wu. "Antiquity of Homo sapiens in China", *Nature*, nº 368 (1994).
- Tinhorão, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.
- Toit, Brian M. du. "Man and Cannabis in Africa: A Study of Diffusion" *African Economic History*. Madison: 1976, nº 1.
- Török, László. "The Kingdom of Kush: Napatan and Meroitic Periods", em *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby; Julie R. Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Thompson, L.M., e Wilson, Monica (org.). *The Oxford History of South Africa*, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Thornton, John K. "Traditions, Documents, and the Ife-Benin Relationship", *History in Africa*. Atlanta: v. 15 (1988).
- Thornton, John K. "The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550", *International Journal of African Historical Studies*, v. 34 (2001), p. 89-120.
- Toynbee, A.J. *A Study of History*, v. 1 e 2. Londres: Oxford University Press, 1962.
- Tracey, Hugh. *António Fernandes — descobridor do Monomotapa, 1514-1515*, trad. e notas de Caetano Montez. Lourenço Marques: Arquivo Histórico de Moçambique, 1940.
- Trigger, B.G. *History and Settlement in Lower Nubia*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, 1965.
- Trigger, B.G. "The Myth of Méroe and the African Iron Age", *African Historical Studies*. Boston: v. II (1969), nº 1.
- Trigger, B.G. "The Rise of Civilization in Egypt", em *The Cambridge History of Africa*, org. geral de J.D. Fage e Roland Oliver, v. I, org. por J. Desmond Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Trimingham, J. Spencer. *Islam in the Sudan*. Londres: Oxford University Press, 1949.
- Trimingham, J. Spencer. *Islam in West Africa*. Londres/Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Trimingham, J. Spencer. *A History of Islam in West Africa*. Londres: Oxford University Press, 1975.

- Trimingham, J. Spencer. *Islam in Ethiopia*. Londres: Frank Cass, 1976.
- Trimingham, J. Spencer. *The Influence of Islam upon Africa*, 2ª ed.: Longman, 1980.
- Trowell, Margaret. *Classical African Sculpture*. Nova York: Praeger, 1964.
- Turnbull, Colin M. *The Forest People*. Londres: Chatto & Windus, 1961.
- Tutuola, Amos. *The Palm-Wine Drinkard*. Nova York: Grove Press, 1953 (trad. de Eliane Fontenelle: *O bebedor de vinho de Palma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975).
- Twaddle, Michael: "Towards an Early History of the East African Interior", *History in Africa*. Waltham: v. 2 (1975).
- Ullendorff, Edward. *Ethiopia and the Bible*. Londres: British Academy/Oxford University Press, 1968.
- Ullendorff, Edward. *The Ethiopians: an Introduction to Country and People*, 3ª ed. Londres: Oxford University Press, 1973.
- Underwood, Leon. *Bronzes of West Africa*. Londres: A. Tiranti, 1949.
- Unesco. *Relations historiques à travers l'océan Indien (Compte rendu et documents de travail de la réunion d'experts sur "Les Contacts historiques entre l'Afrique de l'Est d'une part et l'Asie du Sud-Est d'autre part, par les voies de l'océan Indien"*. Maurice: 15-19 juillet 1974). Paris: 1980.
- Unesco. *Le concept de pouvoir en Afrique*. Paris: Les Presses de l'Unesco, 1981.
- Unesco. *Ethnonymes et toponymes africains (Documents de travail et compte rendu de la réunion d'experts organisée par l'Unesco à Paris, 3-7 juillet 1978)*. Paris: 1984.
- Unesco. *História geral da África*, v. I. São Paulo: Ática/Unesco, 1980; v. II. São Paulo: Ática/Unesco, 1980; *General History of Africa*, v. III e IV. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988 e 1984.
- Urvoy, Y. *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger)*. Paris: Larose, 1936.
- Urvoy, Y. *Histoire de l'empire de Bornou*. Paris: Larose/Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, 7, 1949.
- Van Grunderbeek, Maria-Claude, Roche, Emile, e Doutrelepont, Hugues. *Le premier âge du fer au Rwanda et au Burundi: Archéologie et environnement*. Bruxelas: I.F.A.Q./C.Q.S., 1983.
- Van Noten, F., Cohen, D., e Maret, P. de. "África Central", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtarn. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Vansina, Jan. *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*. Bruxelas: Mémoires de l'Académie des sciences d'outre mer, classe des sciences morales e politiques, nº 26, 1960.
- Vansina, Jan. "Notes sur l'origine du royaume de Kongo" *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 1.
- Vansina, Jan. "Foundations of the Kingdom of Kasanje", *The Journal of African History*. Londres: v. IV (1963), nº 3.
- Vansina, Jan. *La tradición oral* (trad. por Miguel Maria Llongueras de De la tradition orale: *Essai de méthode historique*). Barcelona: Nueva Colección Labor, 1966.
- Vansina, Jan. "More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda", *The Journal of African History*, v. VII (1966), nº 3.
- Vansina, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970.
- Vansina, Jan. "Les civilisations des savanes du Sud", *Histoire générale de l'Afrique Noire, de Madagascar et des Archipels*, org. por Hubert Deschamps, v. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Vansina, Jan. "Inner Africa", em *The Horizon History of Africa*, org. por Alvin M. Josephy Jr. e outros. Nova York: American Heritage Publishing Co., 1971.
- Vansina, Jan. "Finding Food and the History of Precolonial Equatorial Africa: a Plea", *African Economic History*. Madison: nº 7 (1979).
- Vansina, Jan. "Western Bantu Expansion", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 25 (1984), nº 2.



- Vansina, Jan. "Equatorial Africa and Angola: Migrations and the Emergence of the First States", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. IV, org. por D.T. Niane. Londres: Heinemann/University of California/Unesco, 1984.
- Vansina, Jan. *Art History in Africa*. Londres: Longman, 1984.
- Vansina, Jan e Lwanga-Lunyiigo, S. "The Bantu-Speaking Peoples and Their Expansion", em *General History of Africa*, org. pela Unesco, v. III, org. por M. El Fasi e I. Hrbek. Londres: Heinemann/University of California Press/Unesco, 1988.
- Vansina, Jan. *Paths in the Rainforests: Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Londres: James Currey, 1990.
- Vansina, Jan. "New Linguistic Evidence and 'The Bantu Expansion'", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 36 (1995).
- Vansina, Jan, Mauny, Raymond, e Thomas, L.V. (org.). *The Historian in Tropical Africa*. Londres: Oxford University Press, International African Institute, 1964.
- Velho, Álvaro (Atribuído a). *Roteiro da viagem de Vasco da Gama*, ed. e notas de Fontoura da Costa. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.
- Vercoutter, J. "The Gold of Kush. The Gold-Washing Stations at Faras East", *Kush. Cartum*: v. VII, (1959).
- Verger, Pierre. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.
- Vérin, Pierre. "Madagáscar", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Vérin, Pierre. *Les Apports culturels et la contribution africaine au peuplement du Madagascar*, em *Relations historiques à travers l'océan Indien*. Maurice: 15-19 juillet 1974). Paris: Unesco, 1980.
- Vidal, J. "Au sujet de l'emplacement de Mali (ou Melli), capitale de l'ancien empire mandingue", *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.*. Dacar: v. VIII (1923).
- Vigilant, L., Stoneking, M., Harpending, H., Hawkes, C., e Wilson, A.C. "African Populations and the Evolution of Human Mitochondrial DNA", *Science*, nº 253 (1991).
- Villard, Ugo Monneret de. *Storia della Nubia Cristiana*. Roma: Pontificio Institutum Orientalium Studiorum, *Orientalia Christiana Analecta*, nº 118 (1938).
- Wai-Andah, B. "A África Ocidental antes do século VII", em *História geral da África*, org. pela Unesco, v. II, coord. por G. Mokhtar. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- Wainwright, G.A. *The Sky-Religion in Egypt*. Londres: Cambridge University Press, 1938.
- Walpole, Hugh. *Semantics*. Nova York: W.W. Norton, s.d.
- Wassing, R.S. *L'art de l'Afrique Noire* (trad. de Marceline de Montmollin). Friburgo: Office du Livre, 1969.
- Wasylikowa, K., Harlan, J.R., Evans, J., Wendorf, F., Schild, R., Close, A.E., Krolik, H., e Honsley, R.A. "Examination of Botanical Remains from Early Neolithic Houses at Nabta Playa, Western Desert, Egypt, With Special Reference to Sorghum Grains", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Welsby, Derek A.; Anderson, Julie R. (org.). *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Welsby, D.A., e Daniels, C.M. *Soba: Archaeological Research at a Medieval Capital on the Blue Nile*. Londres: British Institute in Eastern Africa, 1991.
- Were, Gideon S. "The Western Bantu Peoples from A.D. 1300 to 1800", em *Zamani: a Survey of East African History*, org. por B.A. Ogot. Nairobi: East African Publishing House/Longman Kenya, 1980.
- Werner, Alice. *The Languages Families of Africa*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1915.
- Wet, J.M. de. "Domestication of African Cereals", *African Economic History*. Madison: nº 3 (1977).

- Wetterstrom, Wilma. "Foraging and Farming in Egypt: the Transition from Hunting and Gathering to Horticulture in the Nile valley", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Wildung, Dietrich. "Kushite Religion: Aspects of the Berlin Excavations at Naga", em *Sudan Ancient Treasures: An Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby; Julie R. Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.
- Wildung, Dietrich (org.). *Soudan, Royaumes sur le Nil*, catálogo de exposição. Paris: Flammarion / Institut du Monde Arabe, 1997.
- Wilks, Ivor. "The Northern Factor in Ashanti History: Begho and the Mande", *The Journal of African History*. Londres: v. II (1961), nº 1.
- Wilks, Ivor. "A Medieval Trade-Route from the Niger to the Gulf of Guinea", *The Journal of African History*. Londres: v. III (1962), nº 2.
- Wilks, Ivor. "Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: I. The Matter of Bitu", *The Journal of African History*. Cambridge: v. 23 (1982), nº 3.
- Wilks, Ivor. "The Mossi and the Akan States, 1400 to 1800", em *History of West Africa*, org. por J.F. Ajayi e Michael Crowder, v. I, 3ª ed. Londres: Longman, 1985.
- Wilks, Ivor. *Forest of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Athens: Ohio University Press, 1993.
- Willems, Emílio. *Dicionário de sociologia*. Porto Alegre: Editora Globo, 1950.
- Willet, Frank. "On the Funeral Effigies of Owo and Benin, and the Interpretation of the Life-Size Bronze Heads from Ife", *Man*. Londres: 1966.
- Willet, Frank. *Ife in the History of West African Sculpture*. Londres: Thames & Hudson, 1967.
- Willet, Frank. "Ife and its Archaeology", em *Papers in African Prehistory*, org. por J.D. Fage e R.A. Oliver. Londres: Cambridge University Press, 1970.
- Willet, Frank. "Nigeria", in *The African Iron Age*, org. por P.L. Shinnie. Londres, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Willet, Frank. *African Art*. Londres: Thames & Hudson, 1971.
- Willet, Frank. "Nigerian Art: an Overview", em *Treasures of Ancient Nigeria*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1980.
- Williams, Denis. *Icon and Image: a Study of Sacred and Secular Forms of African Classical Art*. Londres: Allen Lane, 1974.
- Willis, A.J. *An Introduction to the History of Central Africa: Zambia, Malawi, and Zimbabwe*, 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Willis, John Ralph. "The Spread of Islam", em *The Horizon History of Africa*, org. por Alvin M. Josephy, Jr. e outros. Nova York: American Heritage, 1971.
- Willis, John Ralph (org.). *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Londres: Frank Cass, 1985.
- Willoughby, Pamela R. "The Middle Stone Age in East Africa and Modern Human Origins", *African Archaeological Review*. Cambridge: v. 11 (1993).
- Wilson, Monica. "The Hunters and the Herders", *The Oxford History of South Africa*, org. por Monica Wilson e L.M. Thompson, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Wilson, Monica. "The Nguni People", *The Oxford History of South Africa*, org. por Monica Wilson e L.M. Thompson, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Wilson, Monica, e Thompson, L.M. (org.). *The Oxford History of South Africa*, v. I. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Wright, H.T. "Trade and Politics on the Eastern Littoral of Africa, AD 800-1300", em *The Archaeology of Africa: Food, Metals and Towns*, org. por Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah e Alex Okpoko. Londres: Routledge, 1993.
- Wrigley, Christopher C. "Speculations on the Economic Prehistory of Africa", *The Journal of African History*. Londres: v. I (1960) nº 2.
- Wrigley, Christopher C. "Myths of the Savanna", *The Journal of African History*. Londres: v. XV

(1974), nº 1.

Wrigley, Christopher C. "The Story of Rukidi", *Africa*. Londres: v. XV (1974), nº 3.

Wrigley, Christopher C. *Kingship and State: The Buganda Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Zahan, D. "The Mossi Kingdoms", em *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, org. por D. Forde e P. Kaberry. Londres: 1967.

Zurara, Gomes Eanes de. *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné*, ed. org. por José de Bragança. Porto: Livraria Civilização Editora, 1937; e *Crônica dos feitos da Guiné*, ed. org. por A.J. Dias Dinis. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949.

Zurawski, Bogdan. "Banganarti", em *Sudan Ancient Treasures: an Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*, org. por Derek A. Welsby; Julie R. Anderson. Londres: The British Museum Press, 2004.

# Lista de mapas e ilustrações

As grandes paisagens africanas

Casas musguns. República dos Camarões

Mesquita em Ilorin. Nigéria

Santuário dogom. Escarpas de Bandiagara. República do Mali

Principais sítios arqueológicos da África

Querma, Napata e Méroe

Apedemeque, com corpo de serpente. Relevo na pedra. Templo do Leão. Naga

A cultura Nok e o início da metalurgia na África Ocidental

Terracota. Kafin Kura, Nok, c. 500 a.C.-c. 200 d.C. 36cm de altura

Etiópia

Estela em Axum. Etiópia (21m de altura)

A expansão banta

Os reinos cristãos da Núbia

Coroa de prata com engastes de cornalina. Balana, Núbia

As rotas transaarianas

Igreja de São Jorge, em Lalibela, Etiópia

Os impérios do Mali e de Songai

A mais antiga mesquita de Tombuctu

Os litorais do Índico e Madagáscar

Minarete da Grande Mesquita de Mogadixo. Século XIII

Túmulo com pilar. Melinde. Século XIV

Ao redor do lago Chade

Estátua de antepassado, no Santuário de Tago (barro, 36cm de altura)

Pequenas cabeças humanas, feitas pelos saôs (barro, 9 a 12cm de altura)

Ao redor dos Grandes Lagos

Zimbabué e o monomotapa

Pássaros em pedra-sabão (37cm e 42,5cm de altura)

Planta do Grande Recinto ou Construção Elíptica

A grande forquilha do Níger-Benué

O “cajado de Oraniã”. Obelisco de granito, seis metros de altura

Figura sedestre de Tada, fim do séc. XIII/séc. XIV. Cobre, 53,7cm de altura

Rosto com escarificações em forma de bigode de gato. Ifé, séc. XII a XV.

Terracota, 12,5cm de altura

Vaso em forma de concha marinha com um animal (leopardo?). Igbo Isaiah, Igbo-Ukwo, séc. IX/séc. X. Bronze, 20,6cm de altura

Vaso envolto em rede de cordas. Igbo Isaiah, Igbo-Ukwo, séc. IX/séc. X. Bronze, 32,3cm de altura

A África Central

Duas cabeças de estatuetas quiocas de Cibinda Ilunga

Cabeça de cerâmica do altar de Iguega. Benim, fim do séc. XV — início do séc. XVI

Placa com guerreiro e auxiliares. Benim, séc. XVII. Bronze, 53,5cm de altura

Obá usando um alto colarinho de contas. Benim, séc. XVI. Bronze, 28cm de altura

Pequena cabeça com parte de torso. Igbo laja, Owo. Terracota, 9,2cm de altura

Figura com catana. Esie. Pedra-sabão, 75,5cm de altura

A África em 1500

Nomoli. Esteatita, 19cm de altura. Serra Leoa

Estatueta hermafrodita telem. Madeira, 119cm

Estatueta telem. Madeira, 59cm

Máscara sigi. Dogom, três metros de altura

Guerreiro a cavalo. Dogom? Século X–XII? Madeira

Vaso telem. Século XI ou XII

Imagem de ancestral. Dogom, 40,5cm de altura

## 1. A paisagem e o homem

[a](#) Ou Bamileke.  
[b](#) Hawsa, Haoussa, Hausa, Hausawa, em outras línguas, e auçá, haussá, haússa, em português. Segue-se quase sempre, na anotação das variantes de nomes de povos, a lista do professor Ivan Hrbek, estampada em *Ethnonymes et toponymes africains*.<sup>2</sup>  
[c](#) Kikuyu, Gikuyu, Aikuyu, Wakikuyu.  
[d](#) Achanti, Ashanti, Asante, Assanti, achante.  
[e](#) Nyambo, Banyambo, Wanyambo.  
[f](#) Okiek.  
[g](#) Yedina.  
[h](#) Twa.  
[i](#) Dogo, Tombo, Habe, Kado.  
[j](#) Ioruba, Yoruba, Yorouba, nagô.  
[k](#) Musgu, Mousgou, Muzgu, Mumui.  
[l](#) Gurúnsis, Grúnxis, Grusi, Grunshi, Gurensi, Guren, Guresa.  
[m](#) Kotoko, Makari, Moria, Mamaka, Bala.  
[n](#) So, Saw, Sso, Sô.  
[o](#) Daomé, Dangomé, Dahomei.  
[p](#) Kara.  
[q](#) Masai, Il-Maasai.  
[r](#) Tuti, Batutsi, Batuti.  
[s](#) Bahutu.  
[t](#) Fulani, Foulbé, Peul, Peulh, Foulah, Fulanke, Afuli, Fellata, Pulo, Bafilache, Fulakunda, Jeeri.  
[u](#) Sénoufo, senufô.  
[v](#) Chagga, Jagga, Wajagga.  
[w](#) Karimojong, Karamojong, Karamojo.  
[x](#) Nouër, Naadh, Naath, Tog.  
[y](#) Como Mary H. Kingsley viu entre os fangues (Fang, Fangwe, Fan, Mangwe, Pahouin) do Gabão.<sup>20</sup>  
[z](#) Ijos, Ijaw, Djo, Ije.  
[aa](#) Sorko, Sorogo.  
[bb](#) Changwe.  
[cc](#) Bijogo, Bisago, Bidyougo, bissagós.  
[dd](#) Fanti.  
[ee](#) Basongola.  
[ff](#) Assouvie.  
[gg](#) Tiv, Tiwi, Munchi, Mitshi.  
[hh](#) Nupê, Noupé, Nupechizi, Nupesizi, Agabi, Abawa.  
[ii](#) Igbira, Egbura, Egbira, Gbira, Kotokori.  
[jj](#) Jukun, Diukun, Djukun, Dsuku, Kororofa, Urapang, Appa.  
[kk](#) Kanuri, Kanouri.  
[ll](#) Mande, Manden, Mandenka, Mandingo, Mandeng, Mandingue, Mandê.

## 2. A pré-história

[a](#) Suçu, Sosoe, Soso, Sosso, Susu, Soussou.  
[b](#) Fongbe, Djedji, Fo.  
[c](#) Wolof, Walaf, Oulof, Valaf.  
[d](#) Hadzapi, Kindiga, Hatsa, Kangelu, Tindegá.

## 3. Querma



[a](#) Ou Kush, Koush, Cush.

## 4. Napata e Méroe

[a](#) Kashta.

[b](#) Piankhy, Peyé, Pi.

[c](#) Taharqa ou Taarca.

[d](#) Shabaka.

[e](#) Shabataka.

[f](#) Tenuetamani, Tenwetamani.

[g](#) Senkamanisken.

[h](#) Amtalga, Malenaqen, Amani-nataki-lebte, Karkamani, Amanias-tabarqa, Talakhamani, Aman-nete-yerike, Harsiotef.

[i](#) Khabbash.

[j](#) Arkakamani.

[k](#) Aryamani, Piank-yerike-ga e Sabrakamani.

[l](#) Arqamani, Arkamani.

[m](#) Teqerideamani.

[n](#) Netakamani.

[o](#) Amani...tekha?

[p](#) Arnekhmani.

[q](#) Amanishakhete.

[r](#) Akinidad.

[s](#) Sherkarer.

[t](#) Arikankharer.

[u](#) Arikakhatani.

[v](#) Kisra.

[w](#) Shilluk, Chilouk, Cholo, Sholo.

## 6. Axum

[a](#) Agaw, Agau.

[b](#) Wazeba, Azba, Azeba ou Adhebah.

[c](#) Fremonatos, Frémnatos, Frumentius.

[d](#) Abraha, Abreha, Abraa, Abrahah.

[e](#) Atsbaha, Asbeha, Atsbeha.

[f](#) She'azana.

[g](#) Dhou Nowas, Dhu Nuwas, Du Duwas, Dunaan, Dawianos, Dimion, Dimnos, Dimieno, Damião, Masruq, Zurah ou Yusuf Asar Yathar.

[h](#) Apa Michael Aragawi.

[i](#) Caleb, Kaleb.

[j](#) Gabral Meskel, Gabra Masgal, Ghebre Meskel, Gebre Meskal.

[k](#) Sasu, Sassou.

[l](#) Asad Abukarib.

[m](#) Sumafa Ashwa, Sumyafa Ashwa.

[n](#) Saif Dhu Yazan, Saif Dhi Yazan.

## 8. Os reinos cristãos da Núbia

[a](#) Qalidurut.

[b](#) A antiga cidade de Dongola ficava na margem esquerda do Nilo. Não deve ser confundida com a atual Dongola el-Urdi, que dela dista uns 112km, na banda oposta do rio.<sup>[24](#)</sup>

[c](#) Do egípcio bakh, que significa “escambo”, ou do grego pakton e do latim pactum? — pergunta Michael Brett.<sup>[25](#)</sup>

[d](#) Kyriakos.

[e](#) Kabil ou Kamil.

[f](#) Shakanda, Shekanda.

[g](#) Barak.

[h](#) Shemamun.

[i](#) Kudanbes, Kudanbas ou, em árabe, Kerenbes.

[j](#) Barshambu, Sanbu.

[k](#) Merkos ou Merki.

## 9. Gana

[a](#) Soninke, Sarakolle, Sarawele, Sarakule, Maraxa, Mar(a)ka.

[b](#) Ti-n Yarutan.

[c](#) Ti-n-Barutan ou Tanbarutan.

## 10. Etiópia, a Alta

[a](#) El Asham, Ella-Tsaham, Ashama Ibn Abjar.

[b](#) Saho, Shiho.

[c](#) Adal, Danakil, Dankali.

[d](#) Digna-jan.

[e](#) Dilna’od, Delnaad.

[f](#) Tantawidim.

[g](#) Yimrha-Kristos, Yemrehana Krestos.

[h](#) Na’akuto-La’ab.

[i](#) Yitbarak.

[j](#) Iconu Amlac, Yikunno-Amlak, Yekuno Amlac.

[k](#) Taquela Haimanot, Tacleaimanot, Takla-Haymanot, Tekla Haymanot.

[l](#) Umar Walasma, Umar Walashma.

[m](#) Agbaceon, Yagba-Siyon, Yagbe’a Syon.

[n](#) Widim-Ra’ad.

[o](#) Amd Ceôn, Amda-Siyon, ‘Amda Syon.

## 11. Mali

[a](#) Gow.

[b](#) Songhoy, Songoi, Sonray, Sonrhaï, Songay.

[c](#) Zá Alayaman, Za al-Ayaman.

[d](#) Kossoi, Kosoy.

[e](#) Seereer, Serer.

[f](#) War Djabi ibn Rabis, War Jabi, War-Dyabe, Warjabi.

[g](#) Kante.

[h](#) Kamara, Konate, Keita.

[i](#) Latal Kalabi.

[j](#) Lahilatul Kalabi.

k Namadi ou Mamadi Kani.  
l Sundjata, Mari-Djata, Mari-Diata. Mari — escreve Ibn Khaldun — significaria “emir que é da descendência do sultão”<sup>27</sup> ou “chefe de sangue real”,<sup>28</sup> e Jata ou Diata, “leão”.  
m Dankaran-Tuma, Dankaran-Tuman.  
n Dakajalan, Dakadiala.  
o Mansa Wali, Mansa Oulin, Mansa Yerelenku.  
p Wati, Ouati.  
q Abu Bakr, Bakari, Bogari.  
r Ali Kolon e Salman Nari.  
s Sakura, Sabakura.  
t Kaw, Qu, Ko.  
u Al-Umari recolheu a história de quem a ouvira da própria boca de Mansa Musa.<sup>42</sup>  
v Akan.  
w Magha.  
x Mosi, Mose.  
y Dogo, Dogom, Habe, Kado, Tombo.  
z Qasa, Qanba, Fanba.  
aa Sandaki.

## 12. Os litorais do Índico

a Shungwaya.  
b Bajuni, Gunya, Badjuni, Bagiunu, Watikuu.  
c Swahili, Suhali, Waswahili.  
d Daarood.  
e Isaaq, Ishaq.  
f Que nelas também havia os de boa espécie (Cypraea moneta), e não somente nas Maldivas.<sup>81</sup>  
g Sihanaka.  
h Zafindraminia, Zafin-dRamínia.  
i Antambahoaka.  
j Anakara.  
k Sakalava.

## 13. Ao redor do lago Chade

a Mas John Edward Philips<sup>13</sup> lembra que a tradição oral dos cotocos faz coincidirem no tempo a introdução da datura e a do tabaco no sul do lago Chade.  
b Ashanti, Assanti, Asante.  
c Tuti, Batutsi, Batuti.Baule, Baoulé.  
d Kanembu.  
e Zaghauwa.  
f Saifauwa, Saifuwa, Sefuwa.  
g Umme Jilmi, Hummay, Humai.  
h Al-Uthmani.  
i Duguwa.  
j Não se identificou, até agora, onde ficava exatamente.<sup>61</sup>  
k Kadai.  
l Ibrahim Nikale.  
m Uthman ou Bir b. Dunama.  
n Abdallah b. Kadai.

o Dawud b. Ibrahim.  
p Abd al-Djalil b. Amiya.  
q Shuwa, Shoa, Showa, Shewa, Chouarib.  
r Ali b. Dunama, Ali Ghadjideni.  
s Idris Katagarmabe, Idris Katakarmabe.

## 14. A região dos Grandes Lagos

a Dinka, Jiaan, Jang, Jeng, Dieng.  
b Lwo, Lwoo.  
c Kalenjin, Kalendjin.  
d Kenya-Kadam.  
e Kitoki.  
f Dadog, Tatoga.  
g Sandawe, Sandaroi.  
h Nguni, Neguni, Ngoni.  
i Karamojong-Tesos, Karamojo-Teso, Karimojong-Teso.  
j Thagicu.  
k Teita, Wateita, Wataita.  
l Nyoro, Banyoro.  
m Ankole, Norole, Nyankole, Banyankole.  
n Twa, Batwa, Batua.  
o Haya, Bahaya, Ziba, Baziba, Aiba.  
p Kintu, Kintou.  
q Ndahura, Ndahoura. Chwezi, Bachwezi, Abachwezi, Cwzei.  
r Wamara, Ouamara.  
s Anuak, Anywae, Anwak.  
t Fari.  
u Gan, Gang, Shuli, Makjuru.  
v Joalur, Alulu, Luri, Lur.  
w Jopadhola.  
x Kantu, Kantou.  
y Kagoro.  
z Rukidi.  
aa Kyomya.  
bb Owny.  
cc Babito ou Jo-Bito.  
dd Kimera.  
ee Ruhinda, Rouhinda.  
ff Nkuba.  
gg Bahutu.  
hh Gihanga.

## 15. Zimbabué

a Shona, Chona, Mashona.  
b Karanga, Makaranga, Mocaranga, Mocaranga.  
c Quesarymgo.  
d Rozvi, Rozwi, Barozvi, Balosse, Borobzes.  
e Kalanga.  
f Makombe.

## 16. Os hauçás

- [a](#) Mbu, Mbau.
- [b](#) Abuyazidu, Abu Yazidu, Bayajidda.
- [c](#) Bawogari, Bawo.
- [d](#) Tsamiya.
- [e](#) Yaji dan Tsamiya.
- [f](#) Kwararafa, Korofafa, Kororofa.
- [g](#) Kanajeji.
- [h](#) Yunes Ibn Tahanazete.
- [i](#) Muhammad Rabbo.
- [j](#) Bakwan Turunku.
- [k](#) Muhammad Korau.
- [l](#) Yakubu.
- [m](#) Uthman b. Dawud.

## 17. Ifé

- [a](#) Kisra.
- [b](#) Adja, Adya, Adsa, Adza, Anfue.

## 18. Igbo-Ukwu

- [a](#) Okike, Chi-Okike, Chineke, Chukwu.

## 19. No alto rio Lualaba

- [a](#) Baluba.
- [b](#) Kalanga, Bakalanga.
- [c](#) Kongolo.
- [d](#) Ilunga Mbili.
- [e](#) Kalala Ilunga.
- [f](#) Balunda, Alunda, Aluunda, Arund.
- [g](#) Yala Mwaku, Mwaakw.
- [h](#) Kinguri.
- [i](#) Cinyama.
- [j](#) Rweej, Naweej, Noeji.
- [k](#) Llunga waLuefu, Ilunga Liu.
- [l](#) Kamonga Lwaza.
- [m](#) Mwaant Luseeng, Mwata Lusing.
- [n](#) Muantiânvu, Mwata Yamvo, Mwaant Yaav Naweej.
- [o](#) Chokwe, Tshokwe, Cokwe, Wachokwe, Bachoko, Shioko, Kioko, Djok, Tsiboko, Tchiboko, Atuchokwe.
- [p](#) Kuba, Bakuba, Bushong.
- [q](#) Bena Lulua, Loulouwa.
- [r](#) Babemba, Wemba, Mvemba.
- [s](#) Malawi, Marawi, Maravi, Marave.
- [t](#) Chewa, Cewa, Achewa, Acewa.
- [u](#) Tumbuka, Tumbuku, Timbuka, Watumbuka.

## 20. No baixo Zaire e nos planaltos de Angola

a Bacongo, Kongo, Bakongo.  
b Mutino Mbene, Ntinu-Wene.  
c Nimi a Lukeni.  
d Mani Kabunda, Mani Vunda.  
e Bavili, Fiote.  
f Teke, Tyo, Bateke, Ateo.  
g Nkwe Mbali.  
h Bowli.  
i Nkúmu, Nkúm.  
j Ntomba.  
k Ekonda, Baseka.  
l Iyembe, Yembe.  
m Mbelo.  
n Babomba.  
o Sakata, Basakata.  
p Bundo, Mbundu, Bamdubu, Ambuun, Mbuni.  
q Umbundo, Banano.  
r Ngangela.  
s Kisama, Guisama.  
t Bahungu, Mahungo.  
u Lengi.  
v Bapende.  
w Ndongo.  
x Tsaam, Batsaam, Tsamba.  
y Ovaherero.  
z Ambo, Owambo.  
aa Nyaneka, Wanyaneka, Ovanyaneka, Nhaneca.  
bb Nkumbi, Nkumbe.  
cc Vatwa.

## 21. O cavalo e a canoa: os mossis e os songais

a Mampulusi, Mampele, Mampourou, Mampursi, Mamproussi, Mamprussi.  
b Dagbamba, Ngwana.  
c Toha Zie, Tohajiye.  
d Paga Wabaga, Papawolga.  
e Kpogonumbo.  
f Na Bawa, Na Gbewa.  
g Tusogu, Tohago.  
h Sitobu.  
i Mantam, Ngmantambo.  
j Yetenga, Kachiogo.  
k Wedraogo.  
l Na Nyaghese.  
m Konkomba, Kpunkpamba, Kpankpama, Mokwamba, Konko.  
n Rawa.  
o Wubri.  
p Sonni, Sunni, Shi. Sii.



[q](#) Muhammed Dao, Madawu, Madogo.  
[r](#) Sulayman Dandi, Salman Dama.  
[s](#) Akilu-ag-Malwal, Akil Ak Melaul, Akilu ash-Malawal.  
[t](#) Muhammad-n-Adda, Muhammad an-Nadda.  
[u](#) Al-Mukhtar.  
[v](#) Muhammad Ture-Sylla, Mamari, Mamar.  
[w](#) Abu Bakr Dau, Baare, Baru.  
[x](#) Cada mitical corresponderia a 4,25g.<sup>[45](#)</sup>  
[y](#) Umar Komdiagha.  
[z](#) Denianke.  
[aa](#) Maghsharem-koi.  
[bb](#) Kunta Kenta.

## 22. Benim

[a](#) Owodo.  
[b](#) Evian.  
[c](#) Ogiamwen.  
[d](#) Erinmwinde.  
[e](#) Eweka.  
[f](#) Vwakhuahen e Ehenmihen.  
[g](#) Akpanigiakon.  
[h](#) Iguegha, Igueghae.  
[i](#) Ohen.  
[j](#) Egbeka.  
[k](#) Uwaifiokun.  
[l](#) Ewuare.  
[m](#) Itsekiri, Jekri, Djekri, Dsekiri, Owerri, Awerri, Iwere.

## 23. Os reinos do Iorubo

[a](#) Awamaro.  
[b](#) Ogundahunsi.  
[c](#) Idoko.  
[d](#) Ijesha, Idjesha, Idsesa, Igesa.  
[e](#) Ajaka.  
[f](#) Obokun.  
[g](#) Oke Okile.  
[h](#) Oyo.  
[i](#) Ajaka, Ajuan ou Dadá.  
[j](#) Kori.  
[k](#) Borgu, Barba, Borgawa, Bogung, Bargu, Bergo, Bergou.  
[l](#) Kyedye, Kede.  
[m](#) Kpoto, Okpoto, Arago.  
[n](#) Idoko.  
[o](#) Idjebu, Jubu, Gebu, Dsebu, Idzebu, Yebu.  
[p](#) Ayagba, Ayegba.  
[q](#) Ketu, Kétou.  
[r](#) Sopasan, Soipasan, Sho-ipashan.  
[s](#) Owe.  
[t](#) Ya Panka.

[u](#) Fongbe, Fo.  
[v](#) Sha, Tcha.

## 24. O reino cristão da Etiópia

[a](#) Haqedin, Haq ad-Din.  
[b](#) Werjih.  
[c](#) Sabredin, Sabr ad-Din.  
[d](#) Bahr-Seged.  
[e](#) Jamal al-Din.  
[f](#) Yaigob.  
[g](#) Beselote-Michael.  
[h](#) Ewostatewos.  
[i](#) Sawiros.  
[j](#) Gebre-Iyasus.  
[k](#) Barya.  
[l](#) Kunama, Kounama, Baza, Bazen, Baden.  
[m](#) Sayfa-Arad.  
[n](#) Se'adedin, Sa'yadedin, Sa'aladin, Saad ad-Din.  
[o](#) Niwaya-Maryam.  
[p](#) Dawit.  
[q](#) Bartalomewos.  
[r](#) Tewodros.  
[s](#) Yishaq, Yeshaq.  
[t](#) Jamal ad-Din.  
[u](#) Hizba-Nagne.  
[v](#) Zara-Yaigob.  
[w](#) Mikrka-Nagn.  
[x](#) Baida Maryam, Bada Maryam.  
[y](#) Siyon-Mogesa, Siyon Mogasa.  
[z](#) Mahari-Kristos.  
[aa](#) Iskindir.  
[bb](#) Tasfa-Giyorgis.  
[cc](#) Amda-Mikael.  
[dd](#) Hadya, Gudela.  
[ee](#) Takla-Kristos.  
[ff](#) Libna-Dingil.

## 25. 1500

[a](#) Funj, Funge, Foug, Fung.  
[b](#) Umara Dunqas, Amara Dunqas.  
[c](#) Ou Sahu.  
[d](#) Bua, Bwa.  
[e](#) Brong, Abron, Bono.  
[f](#) Tiramakhan Traore, Tiramang Traoré.  
[g](#) Biafada, Biafare, Beafare, Bidyola.  
[h](#) Tengella.  
[i](#) Koly Tengella.  
[j](#) Denianke, Deniyankobe.  
[k](#) Ndiadiane N'diaye.

l Amaokosowei, ama-okosoei.  
m Ogulasowei.  
n Amakiri.  
o Balante, Belante, Bulanda, Balanga, Brassa, Bolenta.  
p Jula, Joola, Djola, Jola, Yola.  
q Flup, Felup, Fulup, Huluf, Uluf, Karon, Floup.  
r Bayot.  
s Bainuk, Banyun, Banuun, Banhiin, Banyon, Banyung.  
t Landuman, Landima, Landoma, Landuma, Kokoli.  
u Barka, Baele, Bailo.  
v Nalou, Nanu, Nanun.  
w Buramos, Papéis.  
x Sherbro, Boulão.  
y Temne, Atemne, Timne, Temene, Timmanee, Teimene.  
z Yimbe.  
aa Kissi, Kisi, Gihi, Gisi, Assin, Den, Gizi.  
bb Kru, Kra, Krao, Krawi, Krou.  
cc Tellem.  
dd Kagoro.  
ee Sotho, Sutu, Basuto, Basotho e Tswana, Tshwana, Abetswaba e Bechuana.  
ff Xhosa, Kosa, Khosa, Amaxhosa, Amakosa.  
gg Lukonkesha.